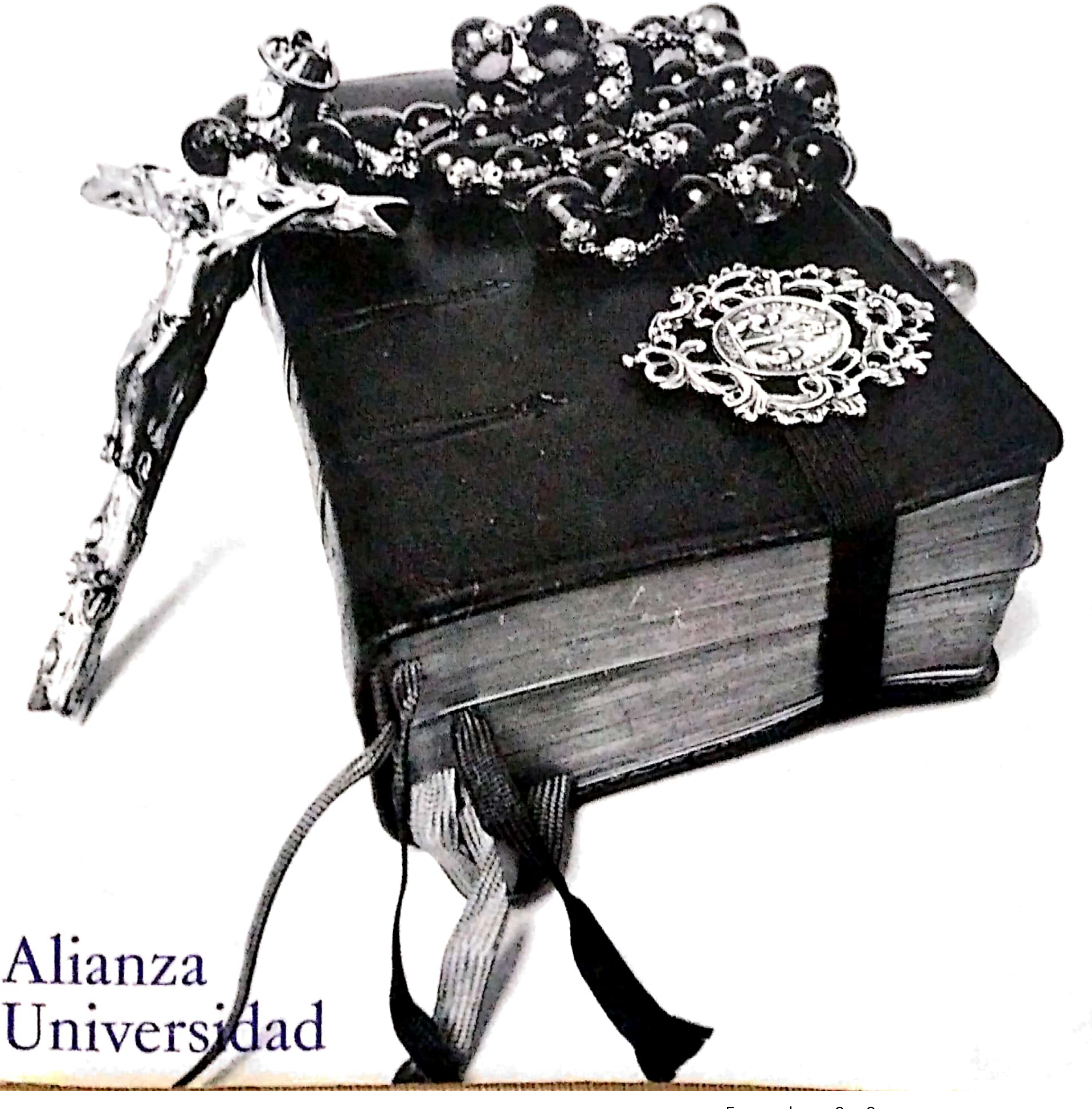
Joachim Matthes

Introducción a la sociología de la religión

I. Religión y sociedad



Alianza Universidad

ALIANZA UNIVERSIDAD

Volúmenes publicados:

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
I. Dinero, interés y bienestar, por
H. G. Johnson, M. Bronfenbrenner, F. D. Holzman, G. L. S. Shackle y E. J. Mishan

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
II. Crecimiento y desarrollo, por
F. H. Hahn, R. C. O. Matthews, H. B. Chenery, J. Bhagwati y J. R. Mayer

Panoramas contemporáneos de la teoría económica
III. Asignación de recursos, por
H. A. Simon, R. Dorfman, J. R. Hicks, R. Ferber, A. R. Prest y R. Turvey

Principios de economía de la empresa, por
Enrique Ballestero

Joachim
Matthes

Introducción a la sociología de la religión

I. Religión y sociedad

Versión española de
A. Sánchez Pascual
y A. Berasaín

Alianza
Editorial

Título original:
Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I

Calle Milán, n.º 38; ☎ 200 0045
Depósito legal: M. 14.285-1971
Cubierta: Daniel Gil
Impreso por Ed. Castilla, S. A.; Maestro Alonso, 21. Madrid
Printed in Spain

INDICE

NOTAS PREVIAS

El presente volumen es la primera parte de una Introducción a la Sociología de la Religión. La segunda parte se publica a continuación, incluida en un segundo volumen sobre el tema «Iglesia y Sociedad». La delimitación temática de estos dos volúmenes es evidente. En este primer tomo se trata de investigar las relaciones generales entre religión y sociedad, mientras que el segundo volumen intenta ofrecer una visión panorámica de los resultados más importantes logrados por la investigación empírica de la sociología eclesial en las sociedades del Occidente cristiano.

Dada esta división temática, la presente Introducción a la Sociología de la Religión es, en cierto sentido, una consecuencia de la situación actual de la investigación. En los últimos treinta o cuarenta años el análisis empírico de conductas, grupos e instituciones religioso-eclesiales de carácter visible y determinable se ha impuesto cada vez más a la problemática, más global, de la significación de la religión para la sociedad. No obstante, sería un error aceptar sin más esta evolución de las investigaciones, basándose tal vez en que, en cuanto ciencia experimental, la sociología está en condiciones de formular tesis válidas y seguras en calidad exclusiva de sociología de la iglesia, remitiendo el problema más general de la significación social de la religión a las especulaciones de filosofía

social, al acto individual de fe o a la apologética teológica. Efectivamente, la división temática de que aquí se habla no puede de ninguna manera servir de base a la evolución, actualmente observable, de la sociología de la religión hacia una investigación sociológica del fenómeno eclesial. En realidad, en este primer tomo se pretende hacer un análisis crítico de las premisas del pensamiento tradicional sobre la sociología de la religión, no solo para señalar la génesis del giro sociológico-eclesial en aquélla, sino también para descubrir la teoría general sobre religión y sociedad implicada de manera no expresa en la última sociología de la religión. De este modo se quiere apoyar la teoría, hoy nuevamente en vigor, de que, aun cuando se imponga el análisis estrictamente empírico, tampoco en el caso de la sociología de la religión se puede renunciar al esfuerzo por lograr una teoría comprensiva.

De acuerdo con la colección en que aparece, esta Introducción a la Sociología de la Religión se destina a un círculo muy amplio de lectores. Sin embargo, no tiene por qué limitarse a ofrecer una simple historia de las teorías sobre la sociología de la religión o un índice general de los resultados de las investigaciones de la sociología eclesial. Se trata más bien de estudiar directamente la historia en cuanto tal de los problemas y de las teorías de la sociología de la religión. Este es el tema principal del texto introductorio del presente volumen. En él no se busca tan solo exponer cronológicamente la historia de los problemas y de las teorías a que ha dado lugar la sociología de la religión mostrando su vinculación interna. Se trata, además, de desarrollar un cuadro de referencias que permitan al lector enjuiciar críticamente los resultados logrados hasta el momento por la sociología de la religión, así como también su situación y posibilidades actuales.

Este cuadro de referencias no consiste en una «nueva» teoría sociológica de la religión, sino en un análisis de la idea de religión en que se ha apoyado hasta ahora la historia de los problemas de la sociología de la religión —por muy diferentes que hayan sido sus métodos y sus resultados—. Tampoco este análisis es nuevo. Las últimas discusiones científicas lo han intentado repetidamente. Así, por ejemplo, el sociólogo holandés de la religión Pieter H. Vrijhof[1] se ha preguntado si la historia de los problemas de la sociología de la religión no se mantiene en su conjunto dentro del concepto de

[1] Pieter H. Vrijhof, «Was ist Religionssoziologie?» en D. Goldschmidt y J. Matthes (Ed.): *Probleme der Religionssoziologie*, número extraordinario, 6, de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia y Opladen, 1962.

religión elaborado por la teología natural del siglo XIX —un concepto de religión *natural* o *general* que se apoya en una separación radical entre orden terreno, temporal, y realidad divina, sobrenatural.

Si esto es así y si se puede demostrar la presencia de este concepto de religión en las diferentes actitudes mentales adoptadas frente a la sociología de la religión, por diferentes que sean entre sí, entonces lógicamente se plantea el segundo problema, recientemente formulado por Werner Cohn, en el sentido de que es posible, en su conjunto, que la sociología de la religión, que hoy entendemos como una disciplina parcial especial, descanse en el *malentendido de poner la cultura como centro* —en cuanto que se ha establecido con carácter absoluto, como idea general de religión, un concepto específico de la misma correspondiente a una época concreta de la historia del cristianismo—, y de que sea esa falsa interpretación de que aquí se habla la que explique la mayor parte de las dificultades con que tropiezan invariablemente todos los sociólogos de la religión[2].

Este análisis tiene que comenzar estableciendo el principio que regule en líneas generales todo el material de la historia de los problemas de la sociología de la religión, cuya visión integral de conjunto resulta tan problemática. Esta será la tonalidad que distinga esta Introducción de otras. La selección de estudios y de trabajos sobre sociología de la religión que sigue al texto, así como la bibliografía final, permitirán al lector elaborar personalmente los problemas concretos de la sociología religiosa y analizar críticamente la visión desarrollada en el texto sobre la historia y la estructura de los problemas de esa sociología. Desgraciadamente, dadas las limitaciones de espacio, el apéndice no puede tener la extensión prevista en un principio.

Debo manifestar mi gratitud y mi reconocimiento al señor Fritz Schütze, de Münster, por la valiosa ayuda que me prestó en la preparación de este volumen y por sus numerosas indicaciones. Asimismo, expreso mi agradecimiento a la señora Margarethe Nolte, de Dortmund, y a la señora Brigitte Sasse, de Hamburgo, por la ayuda que me prestaron en la redacción del manuscrito, y a mi esposa por la que me prestó en la fatigosa corrección de pruebas.

J. M.

[2] Werner Cohn, «Is Religion Universal? Problems of Definition», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, año 1, 1962. Cfr. la traducción alemana en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo 2, Colonia y Opladen, 1966.

Capítulo 1

RELIGION Y SOCIEDAD: CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEMA

1.1. ¿En qué consiste la sociología de la religión?

Hoy nadie discute que la religión y la iglesia están configuradas y condicionadas por fuerzas sociales. Si dirigimos nuestra mirada a la realidad de la vida religiosa y eclesial de la actual sociedad alemana, comprobamos en seguida que las formas de la vida religiosa se diversifican claramente bajo el influjo de las realidades sociales. Así, por ejemplo, en los centros de aglomeración urbana se observan formas de religiosidad y de praxis eclesial distintas que en las regiones predominantemente agrarias. Parece incluso que el clima social y espiritual de la vida en las grandes ciudades es perjudicial a la religiosidad y a la eclesialidad, hasta el punto de que uno se siente tentado a afirmar que la religión se asocia más íntimamente a las formas de economía y de vida de tipo ruralagrario que a las de tipo urbanoindustrial. Se ha intentado explicar este hecho diciendo que el espíritu ilustrado, característico del medio urbanoindustrial, apenas si deja espacio a la religiosidad ingenua y a la fe en la existencia de poderes sobrenaturales, en tanto que la vida ruralagraria favorecería, con su proximidad a la naturaleza y su orientación tradicional, el desarrollo de las fuerzas religiosas. Ahora bien, dada la progresiva modernización y racio-

nalización de la cultura campesinoagraria y su proceso de creciente urbanización, parece constatarse un paulatino descenso de la religiosidad rural tradicional, lo cual permite comprobar a su vez la fuerte dependencia de la vida religiosa frente a las realidades y a las transformaciones sociales.

Inversamente, ciertas observaciones permiten señalar la dependencia —o el condicionamiento— de la vida social respecto de determinados factores religiosos. Así, muchos valores que nuestra sociedad admite como válidos, incluso en momentos en que la vinculación eclesial no es especialmente evidente, son inexplicables si se prescinde de su enraizamiento en la tradición cristiana de nuestra sociedad. Piénsese, por ejemplo, en la alta valoración de la indisolubilidad del matrimonio, cuya expresión negativa es la repulsa del adulterio, o en la alta valoración de la dignidad del individuo como creatura de Dios, que negativamente se manifiesta en la condenación del asesinato y positivamente en la ayuda al prójimo y en el ejercicio de la caridad.

Más todavía. Hoy se sabe que muchas situaciones sociales están relacionadas, directa o indirectamente, con realidades religioso-eclesiales. Así, por ejemplo, en Alemania todavía hoy se comprueba que la población católica está más intensamente representada en las capas sociales y culturales inferiores, mientras que la mayor parte de la población protestante pertenece a las capas sociales y culturales superiores[1]. Es cierto que estas diferencias tienden poco a poco a desaparecer, aunque las últimas estadísticas de las Iglesias señalan que la población católica, que constituye aproximadamente la mitad de la población total de la República Federal, está, en términos absolutos, intensamente representada en los grupos inferiores de la escala de prestigio profesional y, siempre en términos absolutos, cuenta con pocos títulos —universitarios o de Escuelas Superiores—. Uno de los representantes más destacados de la sociología clásica de la religión en Alemania, Max Weber, se apoyó en parecidas observaciones —referidas, en su caso, a finales del siglo pasado y comienzos del actual—, para desarrollar la teoría de que la ética protestante, y concretamente el elemento del ascetismo intramundano propio de la misma, fue una premisa básica del desarrollo del espíritu capitalista[2]. Según él, la ética

[1] Cfr. en este sentido el interesante estudio de Franz Groner, «Die Sozialstellung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland», en: *Kölner, Aachener und Essener Pastoralblatt*, 12 (1960).

[2] Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 4.ª ed., Tubinga, 1947, tomo I.

protestante, a diferencia de la católica, introdujo una actitud positiva en relación con las economías orientadas en el sentido del lucro y en relación con la adquisición de bienes de formación, con lo cual la población protestante ascendió más fácil y rápidamente a las capas sociales superiores, creando incluso los criterios determinantes de lo que se entiende hoy generalmente por capa social superior.

Por consiguiente, se tiene la impresión de que las formas religiosas de vida están condicionadas socialmente y de que, a su vez, las realidades sociales dependen de factores religiosos. Si partimos de que la sociología se ocupa del análisis estructural de la sociedad moderna, teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, podríamos definir provisionalmente el objeto específico de la sociología de la religión del modo siguiente: la sociología de la religión estudia la influencia recíproca entre religión y sociedad; analiza —haciéndolo, desde luego, como ciencia empírica experimental— las interferencias recíprocas entre religión y sociedad y la subsiguiente creación de instituciones, valores y comportamientos científicos.

Esta definición de la naturaleza y del ámbito de la sociología de la religión aparece, en múltiples formas, en los manuales, diccionarios y trabajos de introducción a esta disciplina, y a primera vista parece aceptable y convincente. Analizándola más detenidamente, se ve que esta definición del objeto de la sociología de la religión no deja de presentar su problemática especial. En primer lugar, la definición señalada supone que religión y sociedad son dos magnitudes que, por lo menos, guardan entre sí una independencia relativa y que pueden distinguirse en cuanto tales. En ese caso, el único problema con sentido es el referente a las relaciones recíprocas de ambas magnitudes. A su vez, el esquema que sitúa a un lado la religión, al otro la sociedad, y en medio el campo de influencia recíproca, se basa en la hipótesis de que puede darse un concepto de religión que comprenda la esencia común de los fenómenos religiosos concretos y un concepto de sociedad que comprenda la esencia común de todos los fenómenos sociales concretos. Es posible llegar a tales conceptos generales, pero entonces el problema está en señalar su aportación a una investigación que se niega a perderse en la construcción de estructuras estrictamente conceptuales y que más bien pretende llegar a afirmaciones comprobables sobre la estructura de la realidad. Aclararemos brevemente todo esto sirviéndonos del concepto de religión.

En las teorías generales sobre la religión, desde la aparición

en 1917 del libro de Rudolf Otto *Das Heilige*[3], se ha impuesto la definición de la religión como el encuentro del hombre con lo sagrado. «El conocimiento y el reconocimiento de algo como sagrado, escribe Rudolf Otto, significa en primer término una valoración peculiar, que *como tal* solo acontece en el dominio religioso.» Según Otto, el elemento de lo sagrado, de lo *numinoso*, es una «característica exclusiva» de la religión, y es al mismo tiempo el elemento común, en el espacio y en el tiempo, a toda religión. En ese caso, partiendo de tal concepción general de la religión, el objeto de la sociología religiosa consistiría en determinar y describir los fenómenos sociales concretos en que se expresa en cada caso el encuentro del hombre con lo sagrado. Justamente en este mismo sentido concibió su trabajo otro clásico de la sociología alemana de la religión, Joachim Wach, posteriormente emigrado a los Estados Unidos[4].

Ahora bien, la sociología de la religión que siga esta orientación tropieza con notables dificultades. Por ejemplo, empieza por descubrir que las formas sociales con que en las diversas épocas y sociedades se expresa el encuentro del hombre con lo sagrado son tan diversas, que resulta muy difícil determinar la experiencia de lo sagrado, común a las mismas. Piénsese simplemente en que esta concepción general de la religión incluiría religiones tan distintas como el cristianismo, con su peculiar idea de Dios y sus realizaciones culturales específicas, el budismo, que carece de una idea de Dios con términos de referencia, y las prácticas mágicas de una sociedad tribal del Africa prehistórica. Recientemente se ha planteado este problema en la sociología norteamericana de la religión cuando, en su trabajo citado (página 11), Werner Cohn defiende la tesis de que las concepciones tradicionales de la religión trabajan con una idea de la misma que corresponde al cristianismo (en una etapa concreta de su evolución), sucumbiendo al malentendido de poner «la cultura como centro».

La dificultad apuntada está en relación íntima con una segunda. Si, en cuanto experiencia de lo sagrado, la religión es algo completamente peculiar, algo «específicamente propio» —como dice Rudolf Otto—, entonces su naturaleza solo puede reflejarse parcialmente en sus formas sociales de expresión. «En todo caso, una

[3] Rudolf Otto, *Das Heilige*, 30 ed., Munich, 1958. Trad. esp. de F. Vela, *Lo santo. (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios)*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.

[4] Cfr. sus obras, *Einleitung in die Religionssoziologie*, Tubinga, 1930; *Sociology of Religion*, Chicago, 1944; *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962.

investigación sociológica de la religión deberá tener en cuenta que, en los rasgos sociológicos que adopta la religión, solo hasta cierto punto pueden reflejarse su naturaleza, sus ideas y su intención genuinas. La ley general aplicable a la inserción de las ideas en la realidad se extiende también a la conformación sociohistórica de la religión» (Wach)[5]. Pero entonces al sociólogo de la religión se le plantea el problema de la posibilidad de calificar resueltamente de *religiosos* los elementos que en un fenómeno social cree reconocer como tales, dado que en última instancia es incapaz de comprender la esencia de lo religioso. El problema aparece con toda claridad cuando, por ejemplo, nos preguntamos si debemos interpretar como religioso un sistema ideológico profano, el actual sistema comunista de la Unión Soviética, por ejemplo, partiendo del hecho de que este sistema no solo presenta una cierta similitud externa con otros sistemas religiosos —como determinados ritos y formas cultuales—, sino que también presenta sistemas de dogmas que pueden entenderse como una especie de experiencia de lo sagrado, como, por ejemplo, la fe en el «hombre nuevo» o en la realización del sentido de la historia en la era de la sociedad comunista.

No son pocos los sociólogos de la religión —sobre todo los actuales funcionalistas americanos— que responden afirmativamente a esta cuestión. Para Otto H. von der Gablentz la aspiración religiosa a la salvación es un proceso de integración de una sociedad, que de esta forma sabe que realiza su «sentido». «La integración es la función de la religión. Y al revés: siempre que se realice efectivamente la función de integración, el sociólogo debe hablar de religión, aun tratándose de ideologías y de ritos profanos»[6]. Analizando críticamente este tipo de definiciones funcionales de la religión, el sociólogo neerlandés Pieter H. Vrijhof se pregunta «si la función integradora se define por la religión, o la religión por la función integradora». Y añade: «Entonces prácticamente resulta evidente la dificultad de establecer los límites entre religión y no religión»[7].

En pocas palabras: una sociología de la religión que se guíe por un concepto tan general de religión tropieza indefectiblemente con dificultades de definición. Estudiando la definición del objeto

[5] Joachim Wach, «Religionssoziologie», en: *Handwörterbuch der Soziologie*, edit. por Alfred Vierkandt, reimpresión, no modificada, Stuttgart, 1959, pág. 479.

[6] Otto H. von der Gablentz, «Die anthropologischen Voraussetzungen soziologischer Grundbegriffe», en: *Festgabe für Friedrich Bülow*, Berlín, 1960, pág. 117.

[7] Pieter H. Vrijhof, *Was ist Religionssoziologie?*, *ibidem*, pág. 23.

de la sociología religiosa que aparece en las obras usuales de dicha disciplina, no tarda en descubrirse que, de una manera o de otra, siempre se parte de que el sociólogo de la religión no puede hablar *directamente*, sino solo *indirectamente*, de su objeto específico, la religión. La realidad verdadera y última de la religión es indefinible. Para Joachim Wach la sociología de la religión no puede definir «la naturaleza y la esencia de la religión misma», sino que tiene que presuponerlas «de alguna manera»[8]. De esta forma en la sociología de la religión solo se podría hablar de religión inadecuada, indirectamente, es decir, atendiendo a sus efectos e implicaciones sociales.

La tesis de que la religión escapa a toda definición y de que, en consecuencia, el sociólogo solo puede hablar de religión indirectamente, puede tener una doble base. Por un lado, el motivo de esta afirmación restrictiva puede estar en que el campo en que trabaja la investigación sociológica científica de la religión tiene que limitarse a los fenómenos susceptibles de un análisis empírico riguroso. Entonces la investigación sociológica se limita a la comprensión de los efectos sociales de la religión alcanzables con los medios de que dispone, renunciando expresamente a manifestarse sobre el fenómeno de la religión en términos que trasciendan el nivel anterior —lo que supondría salirse de su competencia.

Pero, por otra parte, la tesis de que la religión es indefinible puede obedecer a una razón más general. Se trata de un motivo que no se refiere a puntos de vista metodológicos, sino que incluye una afirmación de principio sobre la naturaleza de la religión. En esta concepción la religión, por su propia naturaleza y esencia, queda fuera de *toda* comprensión racional, y, por tanto, *también* de toda comprensión sociológica. En este caso la religión sería un fenómeno que, en cuanto tal, trasciende la racionalidad, de forma que cualquier ciencia, no solo la sociología, únicamente puede hablar de los efectos de la religión en términos indirectos y parciales. El todo, la esencia misma de la religión, no admite una aprehensión adecuada por procedimientos científico-racionales. Esta consecuencia no se incluye en la posición antes citada, pero tampoco se excluye: renunciando por motivos metodológicos a la definición sociológica de la religión, queda en pie el problema de si la religión puede definirse adecuadamente por otros procedimientos científicos *que no sean sociológicos*, o bien si es imposible una determinación racional de la misma.

Evidentemente, en el trabajo de un sociólogo de la religión

[8] Cfr. J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, pág. 4.

que renuncia, por razones metodológicas, a definir la religión, lo primero que habría que analizar es si tal trabajo no incluye implícita y ocultamente alguna de las consecuencias deducidas por la otra posición. Entonces se podrían clasificar desde este punto de vista las distintas obras generales de sociología de la religión. Trataremos de hacerlo utilizando como ejemplos los trabajos de Émile Durkheim, Joachim Wach y Max Weber.

1.2. Análisis sociológico-estructural de la religión: Émile Durkheim.

Durkheim podría ser el representante clásico de la posición que renuncia a definir la *esencia* de la religión por motivos metodológicos y gnoseológicos. Durkheim mantiene su postura hasta el punto de que, en la mayoría de sus investigaciones, únicamente se pregunta por la significación estructural y funcional que para una sociedad tienen los fenómenos que en la misma se presentan como religión. Es el interés sociológico por la estructura de la sociedad el que garantiza la continuidad y la consistencia del análisis sociológico de la religión realizado por esta posición. Por principio, los fenómenos religiosos se conciben y se interpretan en el contexto de este interés. Se evita, y hasta se rechaza, hablar explícita o implícitamente acerca de si la religión existe o no, en sentido propio, más allá del marco así establecido. Para el análisis sociológico la religión es significativa en la medida misma en que se manifiesta en la sociedad, y puesto que —en opinión de Durkheim— la religión es un fenómeno social *universal* que aparece en todas las sociedades humanas conocidas, la sociología no solo tiene el derecho, sino también el deber, de incluirla en su campo de visión.

En este sentido, uno de los trabajos más importantes de Durkheim sobre sociología de la religión se ocupa de la «definición de los fenómenos religiosos» (1899)[9]. Como dice René König en su estudio sobre la sociología de la religión en Émile Durkheim, desde entonces tiene valor de axioma en sociología la tesis de que «el fenómeno religioso —y los demás— solo puede ser aprehendido en ciertas formas concretas de la actuación social»[10]. Como toda actuación

[9] E. Durkheim. «De la définition des phénomènes religieux», en: *Année Sociologique II* (1899); cfr. la traducción en la parte de este volumen dedicada a textos.
[10] R. König, «Die Religionssoziologie bei E. Durkheim», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibidem*, pág. 36 ss.

social, también la actuación religiosa tiene carácter regulador, distinguiéndose de las restantes formas de actuación social únicamente por su referencia a un tipo especial de objetos, que Durkheim caracteriza como «cosas sagradas». «Esta es la razón —advierte König— de que la escuela de Durkheim acentúe tanto la función especial de los ritos (como, por ejemplo, el rito sacrificial o los ritos de purificación) que condicionan el acceso a la esfera de los objetos sagrados y que, tras el contacto con ellos, aseguran el regreso al mundo profano, sin que esto suponga una confusión (del mundo sagrado y del mundo profano).»

König insiste en que esta postura de Durkheim supone «que en este caso la problemática no se plantea desde el punto de vista de una religión específica, sino que se refiere de un modo general a los criterios del fenómeno religioso», precisamente porque la religión, socialmente considerada, es un fenómeno universal observable en todas las sociedades. Directamente el sociólogo se pregunta por la estructura de la sociedad, entendiendo por estructura —según König— el elemento «que a un fenómeno social cualquiera le permite existir como forma idéntica»[11]. En este sentido, preguntarse por el fenómeno religioso es preguntarse por su condición *estructural*, por lo cual debe plantearse en términos *universales*: no es lícito partir de las formas específicas de una religión histórica concreta —por ejemplo, la cristiana— y fijar absolutamente estas mismas formas como criterios de investigación de los fenómenos religiosos. Tenemos que las religiones naturales y también ciertas religiones superiores, como el budismo, no poseen una decidida imagen de Dios. Un concepto de religión construido a partir de las formas y contenidos de la religión cristiana no se adecuaría exactamente a este tipo de religiones, por lo cual podría ser insuficiente para la pretensión de universalidad postulada por el concepto sociológico de religión. A Durkheim le interesa la «extensión universal de un contexto estructural-funcional (religión), elaborado mediante métodos comparativos, a fin de comparar las variaciones de la misma estructura en diversos tipos sociales» (König). Es decir, que para Durkheim la sociología de la religión es, por principio y necesariamente, una ciencia *comparada* que estudia comparativamente lo religioso (en cuanto forma específica de actuación social de extensión universal) en su amplitud estructural de variación. «Una definición adecuada de religión, tal como la entiende una ciencia sin

[11] *Ibidem*, pág. 38.

prejuicios, será la que logre abarcar lo universal del comportamiento religioso en los más diversos sistemas» (König)[12].

Durkheim desarrolla su posición basándose en el material que acumuló en sus investigaciones sobre el totemismo de ciertas tribus australianas, siempre dentro de la tradición de los estudios etnológicos y antropológicos que tan considerable incremento conocieron desde la segunda mitad del siglo XIX. El interés que preside estos estudios es enormemente variado, sobre todo tratándose de la religión de las culturas «primitivas», que desconocían la escritura y que carecían de un instrumental técnico digno de tal nombre. Por una parte trata de abandonar las posiciones y valoraciones controvertidas sobre el tema religioso en las culturas cristiano-occidentales y lograr, mediante un análisis riguroso de las religiones «primitivas», un material que permita desarrollar concepciones generales sobre la estructura de la religión. Pero, por otra parte, el interés analítico se extiende también al problema de la posibilidad de llegar a una afirmación —partiendo de los resultados de una investigación de esta naturaleza—, si no sobre la *esencia*, sí al menos sobre el *origen* de la religión. Hay una transferencia del pensamiento histórico-evolutivo de la filosofía natural de la segunda mitad del siglo XIX al análisis de la cultura y de la sociedad, y justamente en Durkheim se dan varias interferencias entre la interpretación evolucionista y el análisis estructural-funcional. El problema científico-empírico del *origen* documentado de la religión desplaza al problema teórico de la *esencia* de la misma, lo que muchas veces significa una mera sustitución: una vez explicado el origen de la religión, se puede determinar su «esencia» mediante categorías igualmente objetivas. Mientras Durkheim considera que el origen de la religión se encuentra en el carácter regulador de la actuación y del comportamiento sociales, y entiende que la conducta sacral no es más que una forma de conducta social especialmente efectiva desde este punto de vista, E. B. Tylor[13] trata de probar que la experiencia del sueño lleva al hombre primitivo a la hipótesis de un alma separada del cuerpo y que la aplicación de esta hipótesis a otros campos de experiencia del mundo y de la vida desemboca en el desarrollo de imágenes sobre Dios (animismo). Apoyándose en estudios rigurosos, B. Malinowski rechaza la tesis defendida por la mayoría

[12] Ambas citas, *ibidem*, pág. 39.

[13] Cfr. su obra principal *Primitive Culture*, 3 tomos, Londres, 1929, nueva edición en dos tomos: *The Origins of Culture* y *Religion in Primitive Culture*, introducción de P. Radin, Nueva York y Evanston, 1958.

de los evolucionistas (Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl), según la cual la mentalidad primitiva tenía carácter prelógico, y la religión y la magia funcionaban en las culturas primitivas como sucedáneos de un saber imperfecto. Para Malinowski[14], también en las culturas primitivas se encuentran técnicas estrictamente racionales de actuación económica y social, totalmente distintas de las prácticas mágicas. La función de estas últimas se limitaría a someter a una especie de seudocontrol racional los acontecimientos no dominables, a fin de reducir al mínimo las consecuencias desfavorables de tal imposibilidad de controlar determinados acontecimientos (angustia, inseguridad).

Todas estas tesis y antítesis —prescindiendo de los resultados concretos— revelan la problemática que se plantea justamente en la temprana sociología de la religión al acentuar en sentido evolucionista el punto de partida estructural-funcional. En su ya citado estudio, sobre Durkheim, König niega que dicha acentuación esté necesariamente unida a la posición estructural-funcional. Con todo, hay que advertir que esta relación reaparece invariablemente en las últimas actitudes estructural-funcionales de la sociología americana de la religión[15], como se ve clarísimamente en el interesante ensayo de Robert N. Bellah sobre «evolución religiosa»[16].

En la reciente sociología americana de la religión, orientada en el sentido estructural-funcional, no siempre se mantiene el radicalismo y el universalismo de la concepción de Durkheim; más aún, ni siquiera se aspira seriamente a mantenerlos. Casi siempre se destacan ciertas funciones especiales del «factor religioso», como, por ejemplo, su función de *integración* de una sociedad, y no pocas veces se admite explícita o implícitamente que la existencia y esencia verdaderas de la religión quedan fuera de la esfera social, por lo cual solo indirectamente caben en el esquema sociológico. De esta forma se atenta cada vez más contra la unidad metodológica y

[14] Cfr. su obra fundamental *Magic, Science and Religion (and other Essays)*, 2.ª ed., Londres, 1949.

[15] Como representante de esta dirección de la sociología norteamericana de la religión cabría citar sobre todo a J. Milton Yinger (cfr. infra). Cfr. también T. Parsons, «The Theoretical Development of the Sociology of Religion», en: *Journal of the History of Ideas*, 5 año, 1944, reproducido en *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, cap. IV, Glencoe, Ill., 1949, y O. Schreuder, «Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.

[16] Robert N. Bellah, «Religious Evolution», en: *American Sociological Review*, XXIX, 1964, también en: *Reader in Comparative Religion*, ed. por W. A. Lessa y E. Z. Vogt, 2.ª ed. Nueva York y Londres, 1965.

teórica de la concepción de Durkheim. Para J. Milton Yinger la religión es «un sistema de convicciones y prácticas mediante las cuales un grupo de hombres afronta los problemas últimos de la vida humana»[17]. Esto significa, en primer término, que los problemas últimos de la vida humana se abordan y se resuelven en la interacción de los grupos sociales. Pero también significa que la sociología de la religión se ocupa de las *influencias recíprocas* entre religión y sociedad; y desde el momento en que la esencia de la religión se traslada al dominio de la vivencia y del encuentro personal con los poderes sobrenaturales, la virtualidad enunciativa de la sociología de la religión se limita expresamente a efectos aislados de la religión.

Sorprende el hecho de que —a diferencia de lo que pasa en Durkheim—, en las concepciones estructural-funcionales de la moderna sociología americana, se destaque el momento de las convicciones religiosas (de las *beliefs*, del *belief-system)* frente al de las prácticas religiosas. Uno se inclinaría a pensar que en este caso se da una «desestructuración» o «subjetivación» de la concepción de Durkheim, para cuya interpretación habría que tener en cuenta el trasfondo del pluralismo religioso de tipo cristiano existente en la sociedad norteamericana[18]. La pura interioridad de la fe, que indudablemente es un principio dominante en la reciente historia del cristianismo, es aquí un criterio superior de lo religioso frente a una organización relativamente uniforme de los grupos religiosos, y también incluso de sus prácticas. Al acentuar definitoriamente lo religioso como *system of beliefs*, esta situación se convierte en característica dominante del concepto mismo de religión, lo que implica a su vez una nueva reducción de la pretensión de universalidad de un concepto de religión concebido a nivel estructural-funcional.

La posición de Yinger —y la de la mayor parte de los representantes de la moderna sociología norteamericana de la religión— se puede calificar de intermedia entre las inicialmente expuestas. Yinger define el objeto de la sociología de la religión no solo desde el punto de vista de la metodología y de la gnoseología de la sociología, sino que asocia esta definición a una afirmación sobre el

[17] J. Milton Yinger, *Religion, Society, and the Individual*, Nueva York, 1957, pág. 9.

[18] Sobre esta problemática, cfr. los trabajos de G. Lenski, «Religious Pluralism in Theoretical Perspective», y D. O. Moberg, «Religious Pluralism in the United States of America», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo I, Colonia y Opladen, 1965.

verdadero lugar de la religión, que queda al margen del campo que puede alcanzar de una forma adecuada la sociología. Teniendo en cuenta esta posición intermedia, las tesis sociológicas de Yinger sobre la religión no alcanzan el radicalismo y la universalidad característicos de las tesis de Durkheim. Para Yinger la función más importante de la religión es la integración de la sociedad: «Un orden social exige un esquema unitario de valores... En determinadas circunstancias, la religión está en condiciones de facilitar la solución del problema del orden; en este sentido puede descubrir objetivos y abrir caminos para alcanzarlos. Mediante ritos y símbolos, mediante un sistema de dogmas, mediante sus enseñanzas sobre premios y castigos, la religión puede contribuir a formar individuos socializados que acepten los valores dominantes como medios y fines legítimos»[19].

Como Yinger formula estas *tesis de la integración* partiendo de que la sociología de la religión opera preferentemente, si no exclusivamente, con las *influencias recíprocas* entre religión y sociedad, se encuentra necesariamente con los problemas cuya solución total no es inmediata. *En primer lugar* está el problema de la posibilidad y del modo de calificar como religiosa, en un caso concreto, una función dotada de una eficacia social integradora. *En segundo lugar* está el problema de la posibilidad y del alcance de la eficacia social de la religión respecto de la integración social. Para justificar esta doble problemática en la teoría estructural-funcional, se maneja frecuentemente el concepto de «*equivalente funcional*». En relación con la religión, este concepto implica representaciones, convicciones y prácticas que, aunque una determinada sociedad no las considere como religiosas, sin embargo, «en una visión sociorreligiosa», presentan características de representaciones, convicciones y prácticas religiosas. Esta construcción auxiliar puede tener ciertas ventajas en relación con operaciones analíticas restringidas, aunque encierra el peligro de transcribir a nivel de definición una simple comprensión previa de la religión de un determinado tipo cultural, lo cual no es todavía una base suficiente para la universalidad del concepto de religión postulada por la posición estructural-funcional.

O. H. von der Gablentz renuncia totalmente a las construcciones auxiliares de esta naturaleza: «En su aspiración a la salvación, la sociedad se integra en la conciencia de cumplir su sentido. La integración es la función de la religión. Y al revés: cada vez que se

[19] J. Milton Yinger, *ibidem*, pág. 70 s.

cumple realmente esta función de la integración, el sociólogo debe hablar de religión, aun tratándose de ideologías y de ritos profanos»[20]. Partiendo de esta posición es imposible definir la religión como un fenómeno específico en el sentido sociológico. No se puede establecer sociológicamente la diferencia entre religiones y seudorreligiones, y von der Gablentz rechaza expresamente la pretensión de intentarla o poderla realizar. Entonces la investigación de la esencia de la religión en cuanto fenómeno específico debe seguir *otros procedimientos*, no los sociológicos[21].

Procedimientos *distintos* a los sociológicos: esto puede significar que para captar la religión como un fenómeno específico existen otros instrumentos racionales más adecuados que la sociología; pero también puede significar que, en cuanto tal, la religión se sustrae a la aprehensión racional, que está instalada en una esfera óntica inaccesible a los procedimientos racionales. Estos dos aspectos se simultanean en la actitud que Joachim Wach adopta frente a la sociología de la religión.

1.3. Sociología de la religión como ciencia espiritual comprensiva: Joachim Wach.

Wach comparte con Durkheim la idea de que la religión es un fenómeno universal: «La verdadera experiencia religiosa... no está limitada ni por el tiempo ni por el espacio; es universal»[22]. Wach cita —y admite— la afirmación directa de Henri Bergson: «Nunca hubo una sociedad sin religión.» Ahora bien, el hecho de que Wach hable de «experiencia religiosa» muestra claramente lo precario de los puntos comunes entre Wach y Durkheim. Para Wach la experiencia religiosa se identifica con lo que el fenomenólogo de la religión, Rudolf Otto, calificó de «*sensus numinis*»[23]; es la necesidad absoluta, simplemente constitutiva de la existencia humana, que el hombre siente de «comunicarse con el infinito», con Dios. «La religión es la fuente última de que se alimenta toda existencia humana y de la cual depende ésta en todos sus aspectos: la comu-

[20] O. H. von der Gablentz, «Die anthropologischen Voraussetzungen soziologischer Grundbegriffe», *ibidem*, pág. 117.

[21] Cfr. P. H. Vrijhof, «Was ist Religionssoziologie?», *ibidem*, pág. 10 ss.

[22] Esta cita y las siguientes son de Wach, *Sociology of Religion*, *ibidem*, en especial pág. 384 ss.; del mismo, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962, pág. 53 ss.

[23] Cfr. R. Otto, *Das Heilige*, edición especial, Munich, 1963. Trad. esp. de F. Vela, *Lo santo*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.

nicación del hombre con Dios.» La religión es una vivencia originaria, que se sitúa antes y al margen de todas las relaciones mundanas y que hay que referir a la interioridad más profunda del hombre, como una especie de hecho a priori. La fórmula de Mensching es muy parecida: «La religión es un encuentro vivencial con lo sagrado y la respuesta del hombre definido por lo sagrado»[24].

Ahora bien, esta vivencia religiosa original tiene sus implicaciones en relación con el mundo que queda al margen: lo sagrado se expresa en lo profano, o, repitiendo la clasificación de Wach, se expresa en el pensamiento, la acción y la comunidad[25]. La ciencia se ocupa de estas implicaciones profanas, de la expresión lograda por la experiencia religiosa. Por tanto, la sociología se ocupa primariamente de la expresión de la vivencia religiosa en la acción —en cuanto acción *social*— y en la comunidad. Pero estas implicaciones de lo sagrado en lo profano son de carácter derivado; «la vivencia religiosa personal e interna es primaria y trascendente». «La religión es auténtica y responde a su verdadero modo de ser solo cuando no persigue ningún fin distinto ni se asocia a ninguna otra finalidad que la de la adoración de Dios» (Wach).

De esta forma, para Wach, el objeto de la sociología de la religión no es *la* religión, sino la relación entre la religión *empírica* y la sociedad, partiendo de que *la* religión precede y está más allá de la religión empírica de la sociedad. Ahora bien, ¿cómo puede esta religión universal y originaria ser objeto del análisis científico? Si, según Wach, la sociología de la religión —lo mismo que la psicología religiosa— solo puede aprehender aspectos específicos de la religión empírica, ¿cabe pensar en una ciencia capaz de acercarse directamente al fenómeno de la vivencia religiosa originaria?

A este problema Wach responde en dos tiempos. *En primer lugar* considera a la sociología o a la psicología de la religión como *disciplinas sectoriales* cuyos resultados únicamente tienen sentido cuando se los interpreta y comprende en el marco de una ciencia general de la religión. Por tanto, la sociología de la religión no es, en primer término, *sociología* de la religión, sino una contribución sectorial a una *ciencia general* de la religión. La teoría y la investigación sociológicas de la religión no logran continuidad y consistencia por interesarse (caso de Durkheim) por el análisis de la estructura de la sociedad, sino porque se interesan por el tema de la

[24] G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart, 1959, pág. 18.
[25] Cfr. sobre el particular Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, *ibídem*, capítulos III, IV y V.

religión en cuanto totalidad que se descubre estudiando sus aspectos. *En segundo lugar* la ciencia general de la religión, a la que la sociología y la psicología de la religión aportan sus resultados sectoriales, solo puede concebirse como una ciencia del *espíritu*, en el sentido de una ciencia de *comprensión*. En cuanto método científico, la comprensión presupone cuatro elementos: conocimiento de los hechos, contribución del sentimiento (metexis, participación en el objeto), intervención auténtica de la voluntad, es decir, renuncia a la curiosidad frívola y la pasión destructiva y, finalmente, experiencia en el sentido más amplio: contacto personal con la complejidad del objeto que se trata de comprender[26].

Resumiendo. Según Wach, la ciencia de la religión es auténtica —si se quiere *la más auténtica*— ciencia del espíritu en el sentido que daba Wilhelm Dilthey a ésta: la determinación y penetración comprensivas de un contexto que está ya dado en sí mismo y que en su totalidad no puede ser llevado ante el «tribunal de la razón analítica». En un intento de caracterización del empeño de Wach por fundar el fenómeno de la religión en un amplio esfuerzo de comprensión, lo mejor sería aplicar oportunamente al concepto wachiano de la ciencia de la religión unas palabras de Dilthey sobre el objetivo general de las ciencias del espíritu: «Retraducir a la vitalidad espiritual de que procede la realidad histórico-social, inconmensurable en su extensión, tal como... se nos ha dado como producto objetivo de la vida.»

Lo que la religión así entendida es en relación con la sociedad no puede concebirse como *verdadera* religión. Para poder concebir la religión en relación con la sociedad se requieren las categorías de la expresión y un procedimiento científico que pueda utilizarlas: el método comprensivo, que en todos los elementos sociales de la religión reconoce la manifestación del «*sensus numinis*» y concibe la imagen social de la religión en su carácter derivado, no original.

Dijimos ya que tanto Wach como Durkheim consideran la religión como un fenómeno universal. Esto supone que para Wach —y para Durkheim— el concepto de religión es de tipo *general*, es decir, un concepto que tiene que abarcar al mismo tiempo la complejidad de todos los fenómenos religiosos históricamente dados. No se puede estructurar el concepto de religión a base de una religión histórica específica —la cristiana, por ejemplo—, ni a base de las características con que ésta se expresa. Ahora bien, los elementos comunes de las concepciones de Wach y de Durkheim se reducen

[26] *Ibidem*, pág. 42 s.

a la universalidad y generalidad de su concepto de la religión. Y al igual que Yinger, que sigue la concepción estructural-funcional de Durkheim, aunque no mantenga su rígida orientación en relación con el análisis estructural de la sociedad, también Wach se plantea al término de sus reflexiones el problema del análisis *sociológico* riguroso de las formas expresivas sociales de la religión precisamente en cuanto específicas de la religión. Wach llega a una claridad absoluta respecto de las consecuencias inevitables de su postura. El mismo se pregunta por los criterios que permitan definir la experiencia religiosa «auténtica». Se pregunta también por los motivos que hay para atribuir a la religión una función socialmente tan importante como es la de la integración de la sociedad, dado que existen otros procedimientos para lograr este objetivo y que la moderna sociedad secular está en condiciones de encontrar métodos que permitan solucionar efectiva y permanentemente el problema de la integración[27]. Wach deja sin respuestas sus propias preguntas. Tampoco los últimos textos que publicó antes de morir (1955) permiten comprobar si, al mismo tiempo, tuvo conciencia del dilema metodológico a que le condujo su comprensión de la ciencia de la religión, en el sentido de que si se interpreta la religión en «lo que tiene de más propio» como *sensus numinis*, no puede haber ningún camino que conduzca desde el conjunto de las formas expresivas analizadas hasta el objeto mismo expresado, a no ser en forma de precisiones globales cuyo reconocimiento, más que una prueba racional o una documentación empírica, es un hecho de confesión. Lo mismo que el historicismo en la ciencia de la religión, tampoco el análisis fenomenológico de Wach, cuya intención primera es la de protegerse del relativismo de la posición historicista, puede trascender el desarrollo de tipologías de estructuras socio-religiosas. La crítica aguda, y en ocasiones agresiva, del neopositivismo al historicismo y a la fenomenología ha dejado al descubierto este fallo, aunque en ocasiones no ha tenido en cuenta la función que este tipo de concepciones ejerce no solo desde el punto de vista de la ciencia histórica, sino también en el curso de cada proceso de investigación. De una sociología de la religión fundada en el rigor empírico y en el desarrollo de teorías explicativas se puede excluir —como de toda ciencia social rigurosa— la creación de tipos estructurales históricos o fenomenológicos de la religión, que se considerarían como un producto precientífico. No se debería olvidar que en este producto tienen lugar inevitablemente la penetración y la conformación del material de toda investigación científica, y una primera explicación de las categorías científicas, a la que no puede renunciar una ciencia tan rigurosa.

[27] Wach, *Sociology of Religion*, *ibidem*, pág. 385, 392.

1.4. La actuación religiosa en cuanto actuación social: Max Weber.

Nos ocupamos a continuación de la postura sociorreligiosa de Max Weber. El capítulo quinto de la segunda parte de su obra sistemática *Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y Sociedad]*, en que estudia la sociología de la religión, se titula: «Tipos de socialización religiosa»[28]. Este título, en sí mismo, podría hacernos sospechar que también Weber se limita al método tipológico-comparativo apoyado en el material histórico-descriptivo y que, todavía más, se reduce a investigar las *socializaciones* religiosas, es decir, las formas expresivas de la religión en la sociedad. El título del primer parágrafo de este capítulo: «Origen de las religiones», confirmaría y completaría la sospecha en el sentido de que Weber parece proceder, sin lugar a dudas, a una reconstrucción de la evolución de la religión —en un paralelismo aproximado con la evolución desde las formas sociales simples a las complejas—. A primera vista no es fácil ver los elementos que impongan una distinción radical entre la postura de Weber y las de Wach o Durkheim, tanto más cuanto que Weber en principio parte del hecho de que la religión es un fenómeno *universal* al que necesariamente corresponde un concepto también *general* de la religión.

La afirmación con que Weber inicia sus consideraciones sistemáticas sobre la sociología de la religión parece alumbrar el mismo dilema que encontrábamos al exponer la postura de Wach —que es posterior, nótese bien—. Escribe Weber: «Es imposible partir inicialmente de una definición de la esencia de la religión; en todo caso tal definición solo podría darse al final de un análisis similar al que viene a continuación.» Weber no piensa en una definición operacional de la religión, que, fijada al principio, fuera sometida a un examen crítico al término de la exposición. Lo que se espera, más bien, es definir la religión —en el mejor de los casos— después de manejar todo el material, lo cual supone implícitamente que esta manipulación del material alumbra desde sí misma las leyes del método tipológico-comparativo. Entonces se plantea el proble-

[28] *Op. cit.*, edición de 1964, tomo I, pág. 317 ss.

ma de la posibilidad de ir rigurosamente desde la elaboración tipológica-comparativa del material a la esencia de la religión. No obstante, implícitamente se supone que puede haber una esencia de la religión «más allá» o «tras» los elementos perceptibles de la socialización religiosa, hipótesis que se confirma *via negationis* en la siguiente afirmación: «No tenemos que ocuparnos en absoluto de la esencia de la religión, sino de las condiciones y los efectos de una forma concreta de actuación social...»

Esta frase es clave en el *giro* —admítase la expresión— emprendido por Weber hacia la sociología de la religión. Se trata de un giro que en su propio carácter contradictorio abre al mismo tiempo algunas perspectivas nuevas y más amplias. El carácter contradictorio de este giro consiste en afirmar *via negationis* que podría darse algo así como una esencia de la religión, aunque «nosotros» —los sociólogos— no tengamos nada que ver con dicha esencia de la religión; en realidad lo que «nosotros» estudiamos es una «forma concreta de actuación social». Con otras palabras, Weber admite por un lado la posibilidad de una esencia de la religión, aunque por su parte comienza encuadrando la religión en el marco de su actitud general sociológico-teorética, es decir, en el marco de su teoría de la actuación social.

De este modo, en el curso posterior de sus investigaciones no aparece el problema de la esencia de la religión. No se realiza la previsión formulada inicialmente por él, de que al término de sus análisis podría —«tal vez»— definirse lo que *es* la religión. (De todas formas, no pudo concluir la última parte de su capítulo sobre la sociología de la religión.)

Lo característico de la tesis de Weber, cuyo desarrollo apenas queda afectado por el carácter contradictorio de la fórmula inicial ya citada, es la inclusión de la religión, en cuanto «una forma concreta de actuación comunitaria», dentro del concepto más general de una teoría de la actuación social. En las frases siguientes a la citada, Weber define, en un triple aspecto, el sentido de la religión en cuanto forma concreta de actuación social. En primer lugar, en el aspecto metódico, de la actuación motivada religiosamente, como de toda actuación social, se dice que es una *actuación con sentido*, cuya comprensión únicamente es posible a partir de las vivencias, representaciones y finalidades subjetivas del individuo —precisamente desde el sentido—. En segundo lugar, de la actuación motivada religiosamente se afirma, como de toda actuación social, que en su «estructura primigenia» es *intramundana*, con lo cual el carácter sobrenatural y trascendente de la religión

queda asociado al acto por el que el hombre da sentido y se lo considera como dado con la existencia del hombre en cuanto ser actuante. Definitivamente desaparece el problema de la esencia (trascendente) de la religión. Finalmente —tercero—, se afirma que la actuación motivada religiosamente es, en su «estructura primigenia», una «actuación por lo menos relativamente *racional;* aunque no sea necesariamente una actuación que obedezca a medios y a fines, sí es cierto que está regulada por normas empíricas». «El pensamiento y la actuación religiosos o mágicos... no hay por qué marginarlos del marco de la actuación interesada de todos los días, sobre todo desde el momento en que sus mismos fines son predominantemente económicos.»

Con esta referencia al elemento racional de la actuación religiosa, Weber empalma nuevamente su específica postura sociológico-religiosa con su postura sociológica general, en la que las categorías de la racionalidad y de la racionalización desempeñan un papel importante. Este enlace implica ciertas posibilidades, dignas de tenerse en cuenta, de una interpretación sociológica de la religión, por ejemplo, en relación con la función de la teología en el proceso social evolutivo de las religiones, o —desde el punto de vista de la historia universal— en relación con el proceso contemporáneo de «desencantamiento del mundo», en el que la racionalidad se emancipa y la religión parece reducida al dominio de lo irracional, aunque hundiendo al mismo tiempo sus raíces en la posibilidad de lo racional en lo religioso.

En cuanto tal, la vivencia religiosa —dice Weber en otro pasaje— «es evidentemente irracional como *cualquier otra* vivencia. En su forma suprema, la forma mística, es justamente la vivencia *katexochen* y... se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad: tiene un carácter específico y se presenta como conocimiento, pero es imposible reproducirla adecuadamente mediante nuestro aparato lingüístico y conceptual»[29]. Con todo, ni siquiera este reconocimiento de lo irracional en la vivencia religiosa lleva a Weber a plantearse el problema de la esencia (trascendente) de la religión; desde el momento en que lo irracional entra en *toda* vivencia, también la vivencia religiosa está asociada a la existencia del hombre en su facticidad y en su función de dar sentido. Weber admite que cuando se intenta dar una formulación racional de la misma, toda vivencia religiosa «pierde inmediatamente en contenido, tanto más cuanto

[29] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, *ibidem*, tomo I, pág. 112, nota.

más lejos se llegue en la formulación conceptual. Ésta es la razón de los trágicos conflictos de toda teología racional...». Ahora bien, esta irracionalidad —que por lo demás no es exclusiva de la vivencia religiosa, sino que pertenece a toda vivencia, aunque en sentido y medida diversos— no impide que en la práctica tenga un interés decisivo la determinación de la *naturaleza* del sistema ideológico que, por decirlo así, se confisca la vivencia religiosa inmediata, imponiéndole sus propias vías.

Eduard Baumgarten ha dado la siguiente interpretación a la postura sociológico-religiosa de Weber que estamos tratando de exponer brevemente: «La sociología sistemática de la religión (de Max Weber) contiene una antropología de una amplitud prácticamente ilimitada, que descubre la raíz última de los impulsos y motivaciones humanos. Presenta al hombre como un ser que, actuando hacia el exterior, se crea al mismo tiempo los instrumentos de su equilibrio interior, de sus orientaciones internas, de sus propias compensaciones, de sus propios estímulos y de su superación hacia objetivos superiores; se trata de una serie de instrumentos interiores que terminan por constituirle en un medio espiritual sólido. En su obra, Max Weber... ha transformado las teorías o esquemas categóricos (de Marx y de Nietzsche) en investigaciones examinadas y examinables absolutamente desde el plano histórico»[30].

Frecuentemente se ha objetado a Weber —la objeción se comprende—[31] que con su postura sociológico-religiosa antropologiza la comprensión de la religión, sucumbiendo a una interpretación *antropocéntrica* de la misma. Sin embargo, tanto los que lo defienden contra tal objeción —Max E. zu Solms y Alois Dempf, por ejemplo—, como los que se la hacen, olvidan que, si se la quiere caracterizar de antropológica, la postura de Weber en cuanto tal está tan poco interesada como la postura estructural-funcional de Durkheim en negar la autocomprensión trascendente de la vivencia y de la actuación religiosas, o en reducirlas *ad absurdum* en nombre de una absolutización secular de lo humano. Tanto para Weber como para Durkheim el contenido trascendente de la vivencia y de la actuación religiosas es objeto del conocimiento humano. Para Durkheim este objeto queda en principio en el campo de la realidad sociedad definible en términos objetivos, mientras que para Weber queda dentro del campo de la determinación realizable

[30] Introducción a: *Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, 2.ª ed., Stuttgart, 1956, pág. XXXIV.
[31] Cfr. sobre el particular P. H. Vrijhof, *Was ist Religionssoziologie?*, *ibidem*, pág. 19.

de la actuación social. Durkheim y Weber parten de lo religioso como de un dato definible y lo definen de acuerdo con lo que en una sociedad aparece y se comprende como religioso; para ambos la religión es una *actor's category* que se admite como *datum*. Para Durkheim la religión *no es más que* datum y la analiza desde puntos de vista estructural-funcionales, prescindiendo totalmente del sentido subjetivo asociado a dicho datum. En su análisis de la religión Weber introduce el acto de dar sentido como momento constitutivo, y partiendo del mismo y utilizando el método comprehensivo, trata de iluminar aspectos esenciales de la realidad religión. Finalmente, para Wach la realidad religión solo puede ser comprendida desde el carácter trascendental del acto de dar sentido religioso. El problema de la posibilidad de reducir, partiendo de la multiplicidad de actos dadores de sentido, a la categoría objetiva de la religión los fenómenos históricos y actuales que en conjunto se consideran religiosos, lo resuelven Weber y Wach mediante la analogía tipologizadora —teniendo en cuenta la variante histórica o fenomenológica—; en Durkheim este problema no tiene carácter de central, dado que reduce sus análisis al culto y al rito y a las culturas prehistóricas y extrahistóricas.

Para la recta comprensión del influjo de Weber en la historia de la problemática de la sociología de la religión, hay que tener en cuenta que en la sociología de la religión la «discusión en torno a Weber» se ha planteado menos a raíz de sus análisis sistemáticos —acabados de exponer— que de sus investigaciones históricas sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Parece como si la discusión en torno a la llamada «tesis de Max Weber», que dio lugar a una considerable bibliografía de literatura secundaria y que, no en última instancia, se enconó en la polémica de las tesis weberianas contrarias a la interpretación marxista de la sociedad y de la religión, determinase una cierta sobrevaloración del interés y de la obra de Weber en la sociología de la religión. Ahora bien, sus trabajos sistemáticos y de historia universal, incluso cuando abordan el tema protestantismo-capitalismo, están presididos por el interés de esclarecer el origen del mundo moderno, la génesis y el desarrollo de Occidente y de la cultura occidental. El mérito que se ha ganado Weber en la sociología de la religión con su tesis sobre las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo no se resiente en absoluto porque se haga la salvedad de que sus análisis históricos y sistemáticos sobre el problema de la religión en la sociedad no se distinguen por el rigor conceptual y metodológico característico de su sociología general.

1.5. Primeras conclusiones

Si ahora nos preguntamos por la contribución que el examen anterior de las posturas socio-religiosas de Durkheim, Wach y Weber aporta a la solución del problema que nos hemos planteado acerca de la significación de la religión respecto de la sociedad, obtendremos las conclusiones siguientes:

1. Se puede intentar hacer una sociología de la religión partiendo del hecho de que, en cuanto tal, dicha sociología de la religión no es capaz de aportar nada a la interpretación de lo religioso, que quedaría recluido en un círculo inaccesible al análisis sociológico. Para el caso da lo mismo situar lo religioso en la vivencia psíquica, *donde* se proclama la incompetencia del análisis sociológico, o situarlo, en cuanto numinoso, más allá de los datos accesibles a la razón humana, sustrayéndolo a *todo* análisis racional, no solo al sociológico. En cualquier caso la sociología de la religión lo único que puede hacer es «señalar los hilos que, en la sociedad, relacionan lo religioso con los condicionamientos humanos de su origen y de su existencia» (Wilhelm E. Mühlmann)[32].

La tarea principal de una sociología de la religión orientada en este sentido consistirá en exponer las tipologías comparadas de las formas sociales de la religión a base de un amplio material de tipo histórico-descriptivo, con la esperanza y la intención de abordar por este método la exploración de lo inexplorable y la comprensión de lo incomprensible, detectando al mismo tiempo en la *expresión* social de lo religioso un ángulo de su *esencia*.

2. Se puede intentar hacer una sociología de la religión definiendo desde el principio la religión en relación con la sociedad. Durkheim y Weber desarrollaron dos posibilidades básicas de esta actitud. En ninguno de los dos casos se sitúa lo trascendente religioso más allá de la sociedad como una magnitud que produce ciertos efectos sobre la misma y que, en su evolución empírica, adopta una forma social. Se trata más bien de que —caso de Durkheim— se entiende la sociedad como sociedad ordenada, regulada y normalizada, y la religión como objetivación de la regulación de la sociedad; o bien —caso de Weber— se considera la actuación social como actuación con sentido, y la religión como un acto específico de la donación de sentido que implica la actuación social. Aquí la tarea de la sociología de la religión es simplemente una tarea central

[32] W. E. Mühlmann, «Elementare Fragen einer Soziologie der Religion», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibidem*, pág. 50.

de la sociología. En esta posición es imposible hablar en términos adecuados de la sociedad si al mismo tiempo no se habla de la religión. El horizonte metódico —y también el de las afirmaciones potenciales— de esta orientación de la investigación sociológica de la religión es mucho más amplio que el anteriormente señalado: permite analizar la influencia de la religión en la estructuración de épocas histórico-sociales, así como también analizar las motivaciones religiosas dentro de los complejos sistemas sociales de interacción, y analizar los diferentes grupos y organizaciones religiosos.

Comparando los resultados de nuestras consideraciones sobre las posturas socio-religiosas de Durkheim, Wach y Weber con los obtenidos en el primer párrafo, cuando analizábamos el estado de la discusión en torno a la situación actual de la sociología de la religión, se tiene la impresión de no haber dado ningún paso decisivo en el intento de una explicación sistemática ni en el problema de la definición de religión que nos ofrecen los proyectos clásicos de sociología religiosa. Parece como si el objetivo, el contenido y los métodos de las investigaciones socio-religiosas dependiesen de la posición fundamental que se adopte en relación con la comprensión de la religión. La postura de Yinger puso de relieve las dificultades con que tropieza el intento de adoptar una postura intermedia entre las dos actitudes básicas expuestas, por amplios que sean los resultados concretos que tal intento pueda aportar. Así, en su estudio tantas veces citado *Was ist Religionssoziologie?*, el sociólogo de la religión Pieter Hendrik Vrijhof llega a la conclusión de que, en el estado actual de la discusión, el problema no tiene respuesta. Con otras palabras: las actitudes mentales actualmente en curso adoptadas en la sociología de la religión no permiten una conclusión terminante sobre lo que es o puede ser la sociología de la religión, la cual, evidentemente, requiere todavía una fundamentación partiendo de la problemática planteada por la definición de religión —se trata de una definición especial *sociológica*—. Más bien parece que el recurso a la problemática de la definición en la sociología religiosa es un síntoma de la renuncia al conocimiento —sean los que fueren los motivos aducidos—, que, en cuanto se la percibe como tal, exige un análisis histórico del problema y del concepto.

Así cerramos nuestras consideraciones de carácter más bien sistemático sobre el tema religión y sociedad, para abordar, en la segunda parte de esta Introducción a la Sociología de la Religión, la historia de su problemática y analizar, nuevamente en un plano

sistemático, en la tercera parte, los resultados de las investigaciones históricas del problema en relación con el estado de la discusión última en sociología religiosa. El hecho de no dedicar más espacio al análisis histórico de los problemas, como es usual en introducciones similares a la sociología de la religión, obedece a un propósito cuya formulación podría ser la siguiente: el intento de exponer con mayor claridad el origen de la mayoría de los problemas de la moderna sociología de la religión y de su integración en constelaciones específicas de la historia del cristianismo debe contribuir a comprobar que la sociología religiosa ha aceptado la herencia de una problemática de la religión aparecida en la historia del cristianismo con posterioridad a la Reforma y que, en su esfuerzo de elaborar sistemáticamente esta problemática de la religión y de favorecer la investigación, se ha impuesto —ineludiblemente— una comprensión previa de la religión que, por su pretensión de universalidad categorial, le crea y tiene que crearle dificultades mentales de fondo.

Capítulo 2
HISTORIA DE LA PROBLEMATICA DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

2.1. La crítica religiosa de la Ilustración francesa. Conceptos.

En una simple lectura de las Introducciones y de los Manuales de sociología de la religión, sobre todo los que en número tan notable han aparecido en los Estados Unidos en los últimos veinte años, ya sorprende el hecho de que, por lo general, la sociología de la religión se presente como una disciplina parcial de la sociología moderna, cuya configuración más temprana se debe a la labor pionera de Émile Durkheim.

Según dicha exposición, parece que la sociología religiosa ha evolucionado en relación íntima con el pensamiento sociológico que empezó a formarse a finales del siglo pasado y que a él debe sus impulsos decisivos. Solo ocasionalmente —en los manuales americanos ni siquiera eso— se alude al hecho de que la problemática sociológico-religiosa tuvo una primera configuración en la crítica religiosa de la Ilustración francesa del siglo XVIII y en la de la izquierda hegeliana y del marxismo del siglo XIX. En las exposiciones usuales de la historia de la problemática de la sociología de la religión, todo esto se valora como una referencia a la *prehistoria* de la sociología religiosa en cuanto disciplina sociológica parcial. Se habla de prehistoria en el sentido de que en ella se plantean de-

terminados problemas y cuestiones de importancia cierta desde el punto de vista de la sociología de la religión, aunque el tratamiento científico de los mismos sea inadecuado. La crítica polémica y la exégesis especulativa serían las notas características de la prehistoria de la sociología religiosa desde la Ilustración francesa, y en este caso solo hasta cierto punto se podría hablar de una continuidad de la sociología de la religión orientada en un sentido científico-empírico respecto de la crítica religiosa anterior. Cierto que ésta partía del distanciamiento crítico frente a la religión, que es la premisa fundamental de su comprensión científica; pero los límites entre la sociología de la religión y la crítica religiosa resultan inabarcables desde el momento en que tal distanciamiento crítico empieza a abarcar los argumentos de la misma crítica religiosa[1].

Esta argumentación puede ser la adecuada para poner de relieve los elementos especiales de la sociología de la religión frente a la anterior crítica religiosa. Sin embargo, el corte que se establece entre la nueva sociología de la religión y su prehistoria tiende más bien a dirigir la mirada hacia la auténtica posición, en el campo de la historia del espíritu y de las ideas, de los contenidos del moderno pensamiento socio-religioso. Para no sucumbir a este peligro, es preciso tensar mucho más el arco de la consideración histórica de los problemas y establecer, no solo la continuidad de los contenidos del moderno pensamiento socio-religioso con la problemática de la anterior crítica religiosa, sino también, dando un paso más, con *su* prehistoria.

a) *Prehistoria de la crítica de la religión*

En una exposición tradicional de la historia de la problemática de la sociología religiosa, la crítica precedente de la religión, desarrollada en el siglo XVIII, aparece como una protesta del espíritu ilustrado contra un sistema de fe en que abundaban los absurdos y contra el poder mundano político de una Iglesia que era la representante de tal sistema de fe. Es preciso completar este punto de vista en dos direcciones. Hay que tener en cuenta que la protesta de la Ilustración contra una estructura epocal del sistema de la fe cristiana y contra su configuración institucional se efectúa en un sistema eclesial que pretende establecer un «mundo cristiano» a partir de un determinado sistema político-económico. Hay que tener también en cuenta que esta protesta epocal de la Ilustración

[1] Se recoge aquí una fórmula de Friedrich Fürstenberg: «Religionssoziologie», en: *Soziologische Texte*, tomo 19, Neuwied, 1964, introducción, pág. 15.

se desarrolla desde una posición que se cree *al margen* del sistema de fe criticado y de sus instituciones. Esta «marginación» se consigue reduciendo a historia, contra su propia esencia y a base de aplicarle los módulos de una voluntad de futuro, el sistema institucionalizado de fe, que ciertamente terminará haciéndose historia, pero que, sin embargo, se funda en una *razón* no condicionada históricamente.

Este presunto salirse de la historia del cristianismo radicaliza la crisis existente desde el siglo XII en la comprensión cristiana del mundo y de la historia y proyecta sobre ella nuevas luces. La unidad entre historia del mundo e historia de la salvación, tan problemática a raíz de la separación de Imperio e Iglesia, de *imperium* y *ecclesia* —unidad trabajosamente mantenida a nivel intelectual en los sistemas de la Gran Escolástica a base del principio de la estructura gradual del mundo natural y del mundo de la salvación (Santo Tomás de Aquino)—, queda ahora sometida a una nueva reconstrucción partiendo del otro extremo: se hace de la historia *mundana* la auténtica historia salvadora y se convierte el concepto de una salvación especial cristiana del mundo en un simple episodio ocurrido dentro de su historia, calificándose dicho episodio de desafortunado porque obstaculiza el proceso de la historia mundana hacia la realización de la razón, ya que favorece el dominio de lo irracional.

En sus precursoras investigaciones sobre historia social, Otto Brunner ha tratado de explicar la crisis, iniciada en el siglo XII, de la imagen cristiana del mundo y de la historia como la contraposición entre una cultura clerical y una cultura laica, ambas cristianas[2]. Este enfrentamiento de dos culturas de signo cristiano tiene lugar cuando en el Occidente de la Plena Edad Media aparece la voluntad de formar un «mundo cristiano» como desarrollo del único principio básico cristiano referente a la voluntad de actuar en el mundo (paralelamente a la huida del mundo) «teniendo presentes las circunstancias de pueblos jóvenes, no formados todavía» (Brunner).

La cultura clerical —insiste Brunner— se aparta de la historia. «Durante siglos enteros la historia estuvo desplazada de la formación clerical, cuya imagen cerrada del mundo la habría destruido; quedaba en manos de los laicos»[3]. En lugar de la teología histórica comprehensiva del cristianismo premedieval aparece el desdoblamiento en teología y filosofía, entendida esta última como «un

[2] Otto Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Gotinga, 1956, capítulos VIII y IX; ídem, *Adeliges Landleben und europäischer Geist.*, Salzburgo, 1949, págs. 62-74.

[3] Brunner, *Adeliges Landleben...*, *ibídem*, pág. 70.

sistema científico del mundo concebido y desarrollado por clérigos, fundamento de la teología y determinado por ésta»[4]. La cultura laica, inicialmente de tipo caballeresco y cortesano, representa la tendencia a la secularización y racionalización orientadas en el sentido de la historia mundana; en el periodo posterior a la Reforma, aquéllas impulsan a la burguesía primitiva a emanciparse plenamente de la cultura clerical y de su exigencia institucional de representar el cristianismo. El estilo ahistórico y sistemático de pensar y de comportarse de la cultura clerical, que lo fía todo a la lógica de las instituciones, queda fijado, en relación con el estilo mental de la cultura laica, como un fenómeno histórico y se critica y relativiza en nombre de una cristiandad *racional*, no realizada todavía.

Cuanto más se acentúa la diferenciación entre cultura clerical y cultura laica, tanto más inevitablemente se impone el dilema de la responsabilidad de lo cristiano, y más allá de este dilema se tiene la impresión de que no solo desaparece la unidad de toda la cultura cristiana, sino también ésta misma. Con su orientación sistemático-institucionalista, la cultura clerical, a falta de la dimensión histórica de su pensamiento, no puede concebir la evolución de la cultura laica como un momento de la historia del cristianismo, sino solo como un residuo progresivo suyo. Pero sobre todo no comprende la relativización historicista de sí misma llevada a cabo por la cultura laica, a la que califica, así como a sus motivos y estilos, de secularizada. La estigmatización de todo lo secular es una consecuencia de la pretensión monopolizadora que la cultura clerical institucionalizada se irroga a la representación de lo cristiano, en tanto que la cultura laica ha mantenido hasta la Europa moderna, en múltiples formas histórico-económicas, una lucha difícil, y a veces desesperada, para lograr el puesto que le corresponde en la historia del cristianismo. Se trata de una lucha cuyo curso cambiante ha originado la discrepancia, no resuelta todavía, entre la repulsa ilustrada de los principios de la cristiandad representados y reclamados por la cultura clerical por un lado, y la recusación del desvío decidido de la cultura cristiana por otro.

Para una consideración histórico-estructural que incorpora el origen del tema «religión y sociedad», tiene una importancia enorme el cuadro interpretativo sociohistórico que desarrolla Brunner en este sentido específico con su distinción entre cultura clerical y cultura laica. Comparada con una postura socio-religiosa, que re-

[4] Brunner, *Adeliges Landleben...*, *ibidem*, pág. 68.

clama como tema propio la problemática religiosa aparecida como situación de secularidad al final de un largo y complejo proceso de la historia del cristianismo, esta postura histórico-estructural proporciona una visión más general. En ella el pensamiento socio-religioso de finales del siglo XIX aparece como reflexión sobre una problemática planteada desde hace varios siglos en la historia del cristianismo, sin que tal situación incidiera plenamente en dicha reflexión. Las fechas en que va formándose el pensamiento socio-religioso se liberan del aislamiento behaviorista a que tal pensamiento estaba reducido y logran una continuidad histórica cuyo análisis no admite, como tema central de las teorías y de las investigaciones socio-religiosas, ni las teorías globales de la descristianización, ni las del descrédito general de la religión, ni la encuesta particularizadora de las situaciones de la eclesialidad o de la no eclesialidad.

b) *Orígenes del concepto de religión en el pensamiento occidental*

Una vez delimitado el contexto histórico en relación con nuestro tema, interesa ante todo ver el modo cómo se ha ido formando el concepto de religión en el pensamiento occidental.

La palabra religión (*religio*, en latín) es antigua. Pensadores como Cicerón y Lactancio se ocuparon ya de su etimología, preguntándose al mismo tiempo si las diferencias etimológicas suponían diversas formas de entender la religión. No obstante, hasta el siglo XVII no hubo una reflexión sobre la *esencia* de la religión abstraída de sus formas fenoménicas concretas y ocasionales. La reflexión acerca de la religión en este sentido general es un producto de la Edad Moderna, o mejor, de las transformaciones que en la historia de las ideas y de la sociedad se dieron entre la Reforma y la Ilustración. En esta época, sobre la contraposición entre cultura clerical y cultura laica, cuya directa expresión teológica y eclesial-institucional fue la Reforma, se formó el concepto que hoy tenemos de la religión. Las asociaciones emocionales y mentales que hoy vinculamos con la palabra religión aparecieron en un periodo específico de la historia del cristianismo, desarrollándose paralelamente a la evolución moderna y asimilando sus problemas básicos.

La estructura fundamental de este concepto moderno de la religión consiste en una separación y vinculación dialécticas entre la religión de carácter general y natural y la religión concreta e histórica. La cultura laica desarrolla el concepto de religión natural cuando, a nivel de historia de la filosofía, estudia la antigua religión formativa y los sistemas dogmáticos no cristianos —cada vez más

conocidos a partir de la época de los grandes descubrimientos—, y finalmente las diferenciaciones y contraposiciones en el seno del cristianismo. Es la visión indiscriminada de las tradiciones ajenas y propias la que relativiza históricamente estas últimas y la que, por comparación, plantea el problema de los elementos generales de la religión y de la base en que se fundan. Al mismo tiempo este hecho supone la inauguración de un camino que, frente al institucionalismo de la cultura cristiana clerical, ya no se limita a fundar la sustancia religiosa de la cultura laica en la protesta, sino en un sistema de enunciados positivos. Se trata de enunciados que, por una parte, amenazan con disolver el factor de la adhesión decidida a la tradición cristiana a nivel de institución y de confesión —como, por ejemplo, en el pensamiento religioso de la tolerancia (Pierre Bayle)—, aunque por otro lado no pueden sustraerse a esta tradición ni se lo proponen o exigen seriamente.

La teología de la cultura clerical, secularmente ajena a pensar en categorías históricas, no es capaz de responder a este proceso. Cede cada vez más a la cultura laica la restitución de la cerrada imagen cristiana de la historia. Dicha cultura, partiendo de su posición anterior en la historia del cristianismo, únicamente podrá realizar la misión que se le encomienda recurriendo a un concepto general de la religión. Este proceso es lento y se desarrolla por procedimientos que se interfieren entre sí. Significativamente, sus primeras cimas las alcanza no en las nuevas ciencias de la naturaleza, sino en las zonas fronterizas existentes entre la religión teológico-filosófica y la realidad económico-estatal, que se amplían progresivamente a partir de la Reforma.

En última instancia ni Kepler, ni Bruno, ni Galileo, ni Newton atacan el encuadramiento bíblico-cristiano de la historia. Ni las mismas críticas a la religión —sobre todo desde la Reforma—, llevadas a cabo en el campo de la teología, se interpretan como una búsqueda de la esencia general de la religión, sino como crítica de la superstición, como autopurificación del cristianismo —piénsese, por ejemplo, en las críticas a la teoría tradicional sobre los demonios y los ángeles—. De ahí la falta de existencia de un símbolo lingüístico usual comparable al actual símbolo lingüístico «religión». Las noticias sobre otros países y otras formas de vida, divulgadas a partir del descubrimiento de América, determinan el mismo grado mínimo de reflexión profunda sobre la imagen bíblico-cristiana del mundo que los nuevos postulados científicos de un Newton o de un Kepler. «Los problemas que en relación con el cristianismo plantea en los no teólogos el conocimiento de los pueblos salvajes

afectan al carácter general de la fe en Dios y a la verdad y necesidad de la religión cristiana, no a la imagen bíblica del mundo y de la historia...»[5]. No obstante, el incremento de los conocimientos científicos y etnológicos inaugura las primeras perspectivas para reflexionar sobre el carácter general de la fe en Dios y sobre los elementos propios de la religión cristiana separadamente de la validez, todavía indiscutida, de la imagen bíblica del mundo y de la historia.

Paralelamente, a consecuencia de la Reforma, tiene lugar un profundo proceso de diferenciación dentro de la Iglesia que se distingue claramente de anteriores procesos similares por lo menos en un sentido. Los responsables de las nuevas interpretaciones específicas de la doctrina cristiana y de las orientaciones de la acción en ellas contenidas se independizan también en el plano de la organización en una medida enormemente superior a los movimientos similares de épocas anteriores. Además, está el hecho de que todos estos movimientos cristianos de emancipación se relacionan íntimamente con las nuevas formas de la vida económica y política que en conjunto señalamos como los orígenes del mundo burgués-capitalista. En este caso, atendiendo a la diferenciación, a nivel de organización, de la estructura eclesial-cristiana, no hay que pensar únicamente en la aparición de las iglesias regionales protestantes, que no ejercen un centralismo dogmático y de organización propio, relativamente independiente de las instancias mundanas, sino también, y sobre todo, en las múltiples sectas posteriores a la Reforma que fundan su protesta contra las condiciones existentes en la situación social de las nuevas capas sociales, especialmente en la situación social de las industrias manuales creadoras de pobreza. Al mismo tiempo las sectas de la postreforma pueden desarrollar, a base de una estructura eclesial que favorece la diferenciación en el plano de la organización, formas sociales que ya no podrán concebirse y tratarse como movimientos de fanáticos o de herejes.

Con el lento proceso de emancipación del tercer estado hacia la temprana sociedad burguesa, se desarrolla finalmente una acusada necesidad de expresar las nuevas motivaciones y los nuevos objetivos en concepciones más generales. Entonces se hace preciso ampliar la ordenación del mundo expresada y fijada en la imagen bíblico-cristiana del mundo y de la historia. Su idea directriz consiste en

[5] Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 tomos, 2.ª ed. Gütersloh, 1960, cfr. tomo I, pág. 218.

no admitir ya, como base y justificación de la acción, del pensamiento y de la ordenación de la convivencia humana, las normas de la tradición concreta, sino en buscar las bases *naturales* accesibles a la razón del hombre.

Esta idea directriz se ve claramente en las obras de Hugo Grocio [6]. En sus teorías racionalistas sobre el derecho natural, éste se contrapone al derecho divino. Cierto que Grocio no niega que el derecho se basa en la revelación del Dios cristiano, pero justifica los principios del derecho diciendo que son evidentes a la razón humana natural y que es esta evidencia la que los impone. Los postulados básicos del derecho natural se conciben en acuerdo completo con la voluntad divina, ya que ésta tiene que coincidir necesariamente con lo racional. La misma contraposición que se establece entre derecho natural y derecho divino existe entre inspiración y autoridad canónica. La Biblia deja de ser libro inspirado para convertirse en un testimonio de la revelación. Cuando Grocio exige que, para llegar a una relación auténtica con el Nuevo Testamento, el hombre tiene que hacerse cristiano, otorga a la inspiración del creyente una preeminencia frente a los postulados y las exigencias de la autoridad canónica, y esa preeminencia deja amplio espacio para formular y representar orgánicamente los motivos nuevos y diferenciados de la acción y del pensamiento. De esta forma, sin suprimir la vinculación al cristianismo en cuanto tal, puede verificarse un distanciamiento cauto y lento de la ordenación concreta, tradicionalmente cristiana. Apelando a la religión general, y más allá de los principios de subjetividad y tolerancia con ella asociados, la cultura laica justifica su posición en la historia del cristianismo.

Desde esta perspectiva, el paso hacia la posición que afirma una religión natural general *frente* al cristianismo tradicional concreto, es mínimo. Grocio queda en sus inmediaciones cuando no deja de hablar de la verdadera religión accesible a los hombres de todas las épocas por procedimientos naturales y utilizando la razón humana. Para él, el momento más general de esta religión verdadera es el de la existencia de Dios, así como su unidad, su invisibilidad y trascendencia, su régimen de carácter providencial y la creación del mundo. Indudablemente, para Grocio, esta verdadera religión es de tipo cristiano, aunque la distingue claramente de la imagen tradicional y concreta de la religión cristiana.

Esta idea de una religión general y natural solo se convertirá

[6] Cfr. la detallada exposición del pensamiento de Hugo Grocio en Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie, ibidem*, tomo I, libro 1.°, cap. 2.

en una teoría coherente a raíz del deísmo inglés. Su primer representante fue Edward Herbert de Cherbury (1581-1648), de quien Emanuel Hirsch dice que con él comienza la filosofía de la religión independiente de la teología cristiana. Tal filosofía solo es posible cuando se apoya en un concepto de religión general distinta de la cristiandad empírica en su concreción y configuración tradicionales. De hecho en Herbert de Cherbury se formula por primera vez el credo de la posterior ciencia comparada de las religiones, que define la religión en su concepto general, no en relación con una religión específica determinada. «Cuando la teoría de la religión se desarrolla desde el punto de vista de una percepción válida de la verdad, quedan radicalmente fuera... revelaciones (como la cristiana) que en sí mismas no tienen carácter general. La doctrina de la religión debe tener un fundamento natural —o racional, o exclusivamente fundado en la conciencia—, no histórico-autoritario. Esta conclusión señala la diferencia frente a las ideas de Grocio. Grocio es un fenómeno de transición; la nueva era comienza con Herbert» [7].

Así, pues, ya en la primera mitad del siglo XVII el concepto de religión general se convirtió en una teoría coherente. Así como ahora se puede analizar críticamente, en nombre del derecho natural o racional, el sistema jurídico del orden social tradicional basado y sancionado en el marco de la imagen bíblico-cristiana del mundo y de la historia, a la vez que es posible estudiarlo desde un distanciamiento histórico y confrontarlo con las nuevas formas sociales jurídicas, así también, en nombre de una religión natural o racional, se puede estudiar críticamente desde una cierta distancia y confrontar con nuevas formas «religiosas» el orden tradicional concreto cristiano en cuanto tal, como una creación parcial [8]. La cultura laica posterior a la Reforma, tan diferenciada, está ahora en condiciones —amparada al mismo tiempo en el concepto de la religión

[7] Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie, ibidem*, tomo I, página 247.

[8] En las dos novelas más destacadas del humanismo, la *Utopia*, de Tomás Moro y *Ciudad del Sol*, de Tommaso Campanella, se intenta la descripción de la realidad de una religiosidad «general». Así, por ejemplo, de la isla Utopía, Moro dice que en ella «las visiones religiosas no solo eran distintas en toda la isla, sino también en las diversas ciudades». Pero «la mayor parte, con mucho, y la más racional (de la población)... no cree en nada de esto (se refiere a los diversos cultos de que acaba de hablar), sino en un ser divino único, desconocido, eterno, infinito, incomprensible, que trasciende la capacidad humana de comprensión y se extiende sobre todo este mundo como una fuerza activa, no como materia; lo llaman padre...». Cfr. Klaus J. Heinisch, *Der utopische Staat*, Hamburgo, 1960, especialmente págs. 96 ss. y 162 ss.

general— de mantener una actitud discursiva en su pensamiento y en su acción. Ha proporcionado al sujeto cristiano una libertad de conducta mundana y «religiosa» al margen del orden institucional del cristianismo. Por el contrario, la cultura clerical se limita cada vez más al principio de la manifestación institucional, haciéndose entonces responsable tanto de la reducción de su esfera de influencia como de la crítica excesiva.

El exceso de crítica no se hace esperar. Las perspectivas que abre el concepto de religión general y natural son lo suficientemente amplias como para admitir la misma negación de *toda* religión como una *ideologia* que impide la realización de la razón natural, solo que esto no implica el fin de la historia cristiana, sino que inaugura una nueva fase de su evolución. En el periodo inmediato no hay una reflexión directa sobre el concepto de religión general en la historia del cristianismo. En sí mismo, dicho concepto, que comienza posibilitando la negación político-polémica de la historia de la tradición cristiana concreta, queda al margen de esta actividad crítica y en consecuencia —hasta hoy mismo— aparece bajo la forma de las *«teorías naturales* ahistóricas de la religión que parten de una necesidad fundamental antropológica de religión y de la función socialmente integradora de la misma, para asociarse después, en la mayoría de los casos, con conceptos evolucionistas.

c) *Crítica de la religión como crítica de la tradición*

La crítica y la protesta de la Ilustración francesa se dirigen contra un sistema político-económico concreto, el que se desarrolló en la Francia de la segunda mitad del siglo XVII bajo el régimen de Luis XIV. Ahora bien, esta crítica al sistema, promovida en nombre de una razón intemporal, trascendente a las limitaciones de las situaciones históricas, se convirtió muy pronto en crítica a la tradición epocal en que se encuentra dicho sistema. El principio de la razón históricamente in-condicionada, que ya en la Ilustración inglesa y en su filosofía de la religión había posibilitado en el plano conceptual la separación entre una religión natural racional y la religión tradicional de la revelación cristiana, se radicaliza bajo la presión de las condiciones político-económicas que definen la Francia de finales del XVII y principios del XVIII. El distanciamiento crítico-racional de la tradición, asociado a la protesta político-polémica contra el sistema que representa tal tradición en el momento presente, se extiende al análisis de las fuerzas que la mantienen y de sus intereses.

El cristianismo tradicional, unido estrechamente a una cultura

clerical y vinculado característica e íntimamente al sistema de poder político-económico, es analizado en relación con las *funciones* que ejerce en este sistema de poder. Como resultado de este análisis se comprueba que el cristianismo establecido ha cumplido una función importante en la estabilización del sistema existente. Este descubrimiento, realizado en una determinada configuración político-económica, se convierte ahora, en el campo de la distinción ya lograda entre la religión concreta e histórica y la religión general, en una crítica a la religión misma. Desde la crítica de la religión como momento de la crítica de la tradición se llega a la crítica general de la religión como *ideología* que, en cuanto sistema de representaciones de fe, bloquea el progreso de la razón y, en cuanto sistema de instituciones creadas por quienes no tienen ningún interés en el progreso de la razón, apoya la estabilización de su poder. En este punto aparece una complementaridad, en el plano de la historia de las ideas y de los problemas, entre los conceptos de religión y de ideología que relativiza todas las discusiones posteriores socio-religiosas promovidas en torno a si, ideológicamente, por su propia naturaleza, los sistemas político-económicos arreligiosos o antirreligiosos pueden o deben incluirse en las categorías de la sociología de la religión. Si se considera el fondo histórico del problema que ellas mismas niegan, salta al primer plano el carácter definitorio y abstracto de tales discusiones, y en adelante no hay ninguna necesidad de considerarlas claves de la sociología de la religión, cosa que pretenden con frecuencia.

La Ilustración francesa debe su perfil específico al hecho de que la protesta político-polémica contra el sistema del poder vigente en la Francia de finales del siglo XVII se une con las ideas de la Ilustración inglesa —y de su filosofía «natural» de la religión—. El mundo espiritual francés tiene que agradecer este «descubrimiento de Inglaterra» sobre todo a los escritos de Montesquieu y Voltaire. En sus *Cartas filosóficas sobre los ingleses* (1734), Voltaire da a conocer en Francia sobre todo la filosofía empírica, la ciencia y los puntos de vista del deísmo usuales en Inglaterra. Perseguido por el gobierno, en su exilio de Prusia y Suiza, redactará más adelante sus textos polémicos en los que denuncia como superstición la fe tradicional cristiana en la Providencia y en los milagros, la desenmascara presentándola como obra de los clérigos al servicio de los poderes dominantes, interesados en la minoría de edad del pueblo y hace del presunto fundador de esta fe de la iglesia, Jesús, un simple maestro de moral. A la imagen cristiano-eclesial del hombre, en la cual éste aparece sometido al arbitrio de un Dios

tirano, opone la imagen del hombre en cuanto animal dotado de la facultad de pensar y de hablar, que, simplemente haciendo uso de su razón —a lo que se opone la tradición cristiano-eclesial—, puede alumbrar un mundo mejor que el existente y, partiendo de una fe en Dios de carácter filosófico, basada en los principios de la razón, puede construir un sistema de valores y de representaciones que llegarían en plenitud de sentido al hombre sencillo a quien servirían de apoyo en el áspero camino del amor fraterno y del cumplimiento del deber.

Ideas similares, formuladas en sentido no polémico y menos desfiguradas por la necesidad de efectos literarios, aparecen en otros pensadores de la Ilustración francesa. J. J. Rousseau es partidario decidido de una religión racional y de un sistema social representativo de la misma, aunque excluye del estado de derecho la religión sacerdotal y somete la religión y el culto, como asunto público, a las medidas políticas del Estado democrático representante del pueblo soberano. Más adelante la sociología de la religión postulará, como una de las funciones capitales de la religión en la sociedad, su contribución a la integración de la misma mediante un sistema de normas y valores unitarios y obligatorios. Pues bien, Rousseau pensó ya en todo esto y lo admitió en favor de la sociedad que se subleva en plan de combate contra la unión tradicional entre el absolutismo y la religión cristiana. La nueva religión, la religión de la razón, tiene que ser completamente distinta de la cristiana tradicional: debe ser una religión de tipo moral y ético, libre de los absurdos de la ciencia teológica. En tanto que Rousseau define la religión general, la religión humanitaria y racional, en el marco de una crítica ilustrada a la tradición dirigida contra la religión cristiana-eclesial —la cultura clerical— y contra su identificación con el sistema tradicional del poder, otros pensadores de la Ilustración francesa, comenzando por Paul Thiry D'Holbach, siguen otro camino. Analizan detalladamente las funciones de la religión cristiano-eclesial en el sistema político-social establecido e interpretan los resultados de sus análisis en el sentido de que las funestas funciones ejercidas por la religión cristiano-eclesial en el orden establecido y en su génesis confirman *definitivamente* el negativismo de las representaciones religiosas y de los sistemas eclesiales.

Con este giro se logra un estadio decisivo en la formulación de la problemática cristiano-occidental de la religión, que, como vimos, surgió de la contraposición conceptual entre historia de la salvación e historia del mundo, contrapunto ininterrumpido del fenómeno de la diferenciación —cada vez más intensa desde el siglo XII— entre la cultura clerical y la cultura laica en el cristianismo. La Reforma la convirtió en problemática constante en la iglesia y en la teología, en forma de diástasis de iglesia y mundo. Al mismo tiempo, la tensión dialéctica entre religión eclesial y religión general inauguraba un amplio campo mental y operacional para el desarrollo de la cultura laica al margen de la Iglesia establecida: en los movimientos de sectas y en las asociaciones cristianas del siglo XIX y comienzos del XX, así como también en los actuales grupos confesionales orientados en el sentido de la profesión o de la reforma social.

En la Ilustración francesa, el concepto de religión general se transforma en el de una religión racional, de tipo moral-ético, que reemplaza epocalmente a la religión cristiano-eclesial tradicional. Por otra parte, las funciones analizadas de la religión cristiano-eclesial tradicional en el sistema político-económico de finales del XVII y principios del XVIII se interpretan como una concretización histórica inevitable de la religión general, sobre la que recae absolutamente el veredicto de ideología, en el sentido de que encubre y justifica intereses profanos.

Estas posibilidades mentales de la problemática religiosa, dadas en la historia del cristianismo desde el siglo XII, han sufrido variaciones constantes a partir de la Ilustración francesa. La última sociología de la religión ha deshistorificado esta problemática religiosa pluridimensional de la historia occidental-cristiana de las ideas y de la cultura, en un intento de reducirla a un concepto analítico y de aislar y combinar los momentos de la problemática religiosa accesibles a la mensurabilidad empírica de la misma: el hecho de que la religión pueda tener un efecto de integración social y de que pueda contribuir a la legitimación de otros intereses en cuanto primariamente religiosos. La idea, lanzada ya en la Ilustración francesa, de que la religión puede compensar necesidades y deseos psíquicos y mentales no cumplidos, aparecerá posteriormente como idea directriz en el campo de la psicología religiosa. El logro de la última sociología de la religión consiste en haber combinado a nivel abstracto estos momentos y en haber intentado operar con ellos conforme a las técnicas de la investigación. Su fallo está en la incapacidad de incluir en sus análisis el origen de su propia problemática y en no haber sabido eludir el peligro de la cosificación del concepto de religión general, cosificación que se produce cuando en los resultados del proceso investigador no aparece por ninguna parte el aislamiento, exigido desde el punto de vista de la lógica de la investigación, de los diferentes momentos de una problemática

general de la historia de las ideas y de la cultura en cuanto tal.

Así se comprende que la sociología religiosa más reciente se encuentre constantemente con la dificultad de no poder ofrecer, en una definición comprehensiva de su objeto —definición que esté al mismo tiempo respaldada por los resultados de su investigación—, todos los elementos que encuentra en el análisis de los momentos aislados. Se comprende asimismo que la sociología religiosa más reciente, para dar con una salida, se limite a la sociología de la iglesia. Se trata de una salida que le asegura un objeto determinable, pero que, sin embargo, le obliga a identificar, inadmisiblemente, la religión concreta tradicional con la religión general, identificación que debería evitar precisamente en razón de la universalidad de sus afirmaciones.

d) *La religión sacerdotal como complejo de funciones sociales*

El análisis polémico-combativo de las funciones de la religión (cristiana), que alcanza su primera cima en los libros de los enciclopedistas y materialistas franceses del siglo XVIII, tiene sus precursores. Ya en el siglo XVI Maquiavelo estudia la función de las ideas religiosas en el sistema del ejercicio político del poder. Sin embargo, en la problemática religiosa prescinde del radicalismo que caracterizará a los ilustrados franceses. Maquiavelo ve que los dirigentes pueden beneficiarse en el ejercicio del poder de las ideas religiosas referentes a la pacificación del pueblo. Ve también que los dirigentes se encuentran ante el problema de saberse comprometidos personalmente por las ideas religiosas y a la vez de tener que integrarlas en el sistema de medios de su ejercicio del poder. Muchas de las ideas de Maquiavelo hacen pensar en que tenía conciencia del relativismo de las ideas religiosas en la estructura del sistema político-social. Veía que, al igual que todas las ideas, también las religiosas tienen un sentido y una valoración distinta según la posición del individuo o del grupo en un sistema político-social dado. No obstante, en Maquiavelo estas perspectivas de un análisis funcional de la religión no son sometidas a una elaboración conceptual precisa ni se las incorpora sistemáticamente a una reflexión sobre las relaciones entre la religión, el Estado y la sociedad, sino que se las presenta desde un punto de vista más pragmático y aforístico[9].

Utilizando también la forma aforística, aunque con el propósito de hablar directamente de la esencia de la religión, en el siglo XVI

[9] Cfr. las obras capitales de Maquiavelo, *El Principe* y los *Discursos*. La primera edición de las obras de Maquiavelo, en Roma, data de los años 1531-1532.

Montaigne decía que desde los viejos tiempos los hombres pensaron en la religión en términos humanos. «El espíritu humano no encuentra ningún asidero cuando se mueve en la infinitud de las ideas carentes de forma: tiene que echar mano de ciertas imágenes que toma de su mundo. Por esta razón la Majestad divina se contrajo a la imagen limitada de una aparición corporal; su santidad supraterrena se reveló en signos que corresponden a nuestra condición terrena; para adorarle acudimos a un culto que se puede percibir con los ojos y a palabras que se pueden percibir con los oídos. Efectivamente, los que creen y adoran son hombres»[10]. Cuando Montaigne piensa en estos términos sobre la esencia de la religión —al hablar de *religión* considera generalmente los elementos comunes a las diferentes religiones—, formula de un modo todavía no sistemático el concepto que, posteriormente, en la crítica religiosa y en la sociología y en la psicología de la religión, se formaliza sistemáticamente como «proyección antropomórfica». Es interesante que, al destacar los elementos humanos de la religión, Montaigne aluda expresamente a la función del lenguaje humano, tan vinculado a los prejuicios, en la génesis de los sistemas de representación y de fe religiosas[11]; los «hombres que creen y adoran» lo hacen sirviéndose de su lenguaje, y así la vivencia religiosa se objetiva y se cosifica por la acción humana, llegando al hombre como si fuera su propia realidad. Esta primera perspectiva de una «teoría de la cosificación» de la religión, que en el siglo XIX desarrollará Ludwig von Feuerbach y que Karl Marx convertirá en principio fundamental de su crítica religiosa, está en Montaigne involucrada en un escepticismo mitigado que, aunque destaca la sobreconformación de lo religioso por el pensamiento y la acción humanos, sin embargo, en última instancia, admite que las ideas religiosas —generales— tienen su verdadero origen en un ser divino.

La referencia a Maquiavelo y a Montaigne es suficiente para señalar los antecedentes de los conceptos radicales de la crítica religiosa de la Ilustración francesa. Para comprenderlos mejor sería

[10] Cfr. Michel de Montaigne, *Ensayos* (trad. alem.), Leipzig, 1953, pág. 201.

[11] Los ensayos teoréticos más recientes de la sociología de la religión (cfr. Parte III) destacan especialmente el momento lingüístico; así, por ejemplo, Th. Luckmann y P. L. Berger. Véase, entre otros textos, su trabajo en colaboración: «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge», en: *Sociology and Social Research*, año 47, núm. 4, julio 1963. No obstante, también el estudio sistemático de Max Weber sobre Sociología de la religión (en: *Economía y Sociedad)* analiza la fijación de las representaciones religiosas de la fe en el lenguaje y en el conocimiento religiosos, cfr. especialmente los parágrafos 3 y 6.

preciso exponer con amplitud la filosofía materialista de la Ilustración francesa y, en primer lugar, la imagen materialista del hombre a que nos referimos al hablar del pensamiento de Voltaire. No obstante, tenemos que renunciar a esta exposición y limitarnos al pensamiento de Helvetius y de Holbach, de tanto interés para nuestro tema.

Helvetius y Holbach defienden, los dos, la idea de que en la sociedad, donde los hombres se unen para satisfacer juntos sus necesidades comunes, todos los individuos deberían regular libremente sus intereses reales según las leyes de la razón. Esto choca con los prejuicios sociales, sobre todo con los religiosos. Se vuelve de nuevo a la teoría de Francis Bacon referente a los prejuicios humanos *(idola)*[12], aunque los *idola* no se consideran exclusivamente, como en Bacon, como factores que impiden y obstaculizan el conocimiento humano, sino que lo que se hace es plantear el problema de su génesis y de su función en los contextos sociales. Ahora bien, si los prejuicios (religiosos) deben su origen a unas circunstancias sociales donde cumplen una determinada función, entonces no tienen sentido, y resultan poco prometedores, el análisis y la exposición exclusivamente racionales de su carácter de prejuicios. La misión de la crítica de la religión (en cuanto crítica de una ideología) es más bien doble: es preciso desenmascarar como juicios *falsos* los prejuicios (religiosos) y poner de relieve las relaciones especiales de poder que los mantienen y las disposiciones humanas que se ponen en juego para fijar los poderes establecidos mediante el mantenimiento de los mismos. Solo cuando la crítica religiosa se hace desde el punto de vista de la psicología del conocimiento y desde la crítica a la sociedad hay perspectivas, según Helvetius y Holbach, de superar verdaderamente los prejuicios (religiosos) bajo el signo de la razón general.

Asimismo, Helvetius y Holbach hacen de su crítica religiosa una crítica de la tradición, desde el momento en que abordan la religión histórica concreta del cristianismo en su ensamblamiento institucional con el mundo. Empero, su crítica religiosa es a la vez crítica a la religión en cuanto tal. De esta forma la alternativa de Helvetius y Holbach se relaciona con la de la Ilustración inglesa dentro del cuadro de referencias común a ambas posiciones: separación entre el concepto de religión general y el concepto de religión histórica concreta (cristiana). Así como los filósofos de la Ilustración

[12] Francis Bacon, *Neues Organ der Wissenschaften [Novum organum scientiarum]*, edición alemana publicada por A. T. Brück, Leipzig, 1930, 2.ª ed., Darmstadt, 1962.

inglesa llegaron prácticamente a la conclusión de que hay que considerar el cristianismo —aunque sometido a un proceso de purificación— como la verdadera encarnación de la religión general natural, Helvetius y Holbach concluyen que el carácter de prejuicio y la función política y social —que merece un juicio negativo— de la religión cristiana tradicional en el sistema social anterior a la Ilustración, demuestran el negativismo de la religión general.

En Helvetius esta idea no adquiere todavía caracteres extremos. Partiendo de la tesis de que el amor al prójimo es la única virtud humana realmente noble, a la religión (general, natural, racional) le exige defender la «inclinación» del hombre a lo terrenal[13]. Para él la única religión verdadera es la ética, que regula la felicidad del hombre y, por tanto, es una creación social muy importante. Una religión así tendría que ser tolerante, benigna, humana; sus ceremonias carecerían de los «tonos tristes y sombríos», y mediante espectáculos fastuosos y fiestas alegres despertarían en los hombres impulsos hacia el bienestar general. Los fundamentos únicos de tal «religión universal» serían los «axiomas eternos e inconmovibles que se podrían demostrar con el mismo rigor que los axiomas geométricos y deducir de la naturaleza del hombre y de las cosas». De acuerdo con esta norma, todas las religiones conocidas son falsas y contraproducentes; sus cultos pretendieron ahogar los mejores impulsos de los hombres, sus dogmas obstaculizaron el desarrollo de la razón y contrarrestaron la verdadera educación del carácter. De esta forma todas las religiones se han desentendido de la finalidad política que se les había encomendado, e incluso se han situado en la posición contraria. En rigor, solo caben dos formas de religión verdadera: la pagana, que carece de dogmas, y la «religión de los filósofos», que busca una moral sana y superior y que «indudablemente, con el tiempo, será la religión de todo el mundo».

Por tanto, Helvetius todavía cree en una religión «verdadera», aparte de que en ocasiones no tiene inconveniente en excluir expresamente la religión cristiana de su veredicto sobre las religiones humanas conocidas. Cuando añade que, no obstante, se niega a confundir la religión cristiana «con el papado», y si tenemos en

[13] Claude A. Helvetius, *Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben*, Breslau, 1774, especialmente págs. 63-80. Las citas siguientes responden a la edición alemana. Cfr. también *De l'esprit*, versión alemana, introducción y comentarios de G. A. Lindner, Viena, 1877, especialmente págs. 26-34, 94, 229-234.

cuenta sus consideraciones sobre el carácter de la «verdadera» religión en cuanto ética y sistema político, a tales distinciones apenas si se les puede reconocer más rango que el de florilegios retóricos. En realidad, para él todas las religiones *efectivas* son perversiones de la *verdadera* religión; ahora bien, lo que, atendiendo al contenido, define como religión «verdadera» carece de todas las notas propias de las religiones *efectivas*. Se niega —por los motivos que sean— a prescindir del término religión, pero de hecho para él es indudable que la renuncia a la religión es el camino necesario para llegar a la moral sana: el sistema religioso debe fusionarse con el sistema del bienestar nacional y, en cuanto sistema de moralidad, se debe encomendar a los empleados públicos. Efectivamente, la perversión de la religión verdadera que se da en las religiones efectivas hay que cargarla en la cuenta de la casta sacerdotal, que no busca el bienestar de la nación. A fin de proteger sus intereses mundanos, la casta sacerdotal falsea el lenguaje de la razón, se parapeta en un lenguaje incomprensible de escuela, acepta las palabras por cosas y llega incluso a no ser capaz de distinguir la mentira de la verdad. Explota los impulsos negativos terrenos de los hombres y los transfiere a un sistema de absurdos, con lo cual logra el dominio de las masas.

Holbach une la idea de que el origen de las concepciones religiosas está en el miedo y en la ignorancia de los hombres con la idea de la explotación instrumental de la disposición religiosa del hombre en su teoría de la «impostura de los sacerdotes», con que pronuncia un veredicto expreso sobre toda religión[14]. Para él las ideas religiosas surgen en el seno de la ignorancia, de la inquietud, de la indigencia humana. En cuanto creación humana representada por los sacerdotes, la iglesia proyecta dichas ideas en la imagen de un Dios trascendente, de donde vuelven a la humanidad convertidas en una realidad amenazadora y terrible. Con los dogmas y los ritos, la casta sacerdotal se ha creado un instrumental que le permite alimentar constantemente este terror y, sobre todo, poderlo aplicar en cada caso concreto y explicitarlo en cuanto a su contenido en cualquier momento en términos de autoridad. De esta forma, Holbach no pretende tan solo desenmascarar la cosificación de las necesidades humanas en verdades y realidades religiosas (impostura dogmática de los sacerdotes), sino que su primera intención consiste en poner de manifiesto la explotación de este fenómeno que pretende asegurar el dominio mundano de los sacerdotes (impostura moral de los sacerdotes).

[14] Las citas que siguen responden a la edición alemana: Paul Thiry d'Holbach, *System der Natur, oder von Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Berlín (Oriental), 1960.

No obstante, el dominio de los sacerdotes no es exclusivamente un fin en sí mismo; se entrelaza de múltiples maneras con los sistemas políticos profanos de poder. La casta sacerdotal, por consiguiente, no solo está corrompida por el hecho de asegurarse su propia posición en la sociedad mediante las representaciones religiosas, sino que, además, aplica a la estabilización del poder profano el sistema religioso que tiene a su disposición, lo cual supone una segunda corrupción. Al desarrollar esta idea, Holbach esboza —aunque más como ensayo que como sistema— una teoría ya diferenciada sobre la posición y la función sociales del sacerdote. Kurt Lenk ha resumido con precisión el esquema de Holbach con las palabras siguientes: «Las medidas coercitivas meramente externas establecidas por los grupos y las capas dominantes para asegurar su posibilidad de disponer de los valores objetivos y de las personas, determinan el sometimiento incondicional de los subordinados. No obstante, todo depende de que los procedimientos para imponer la voluntad de dominio actúen invariablemente allí donde los súbditos tratan de defenderse contra la renuncia que se les pide a los impulsos o donde el temor a las sanciones garantice la sumisión. En este temor se individualiza y se interioriza la presión social. Hasta cierto punto reemplaza a las medidas violentas, desde el momento en que el mero hecho de que el hombre dominado por el temor piense en la posible sanción produce los mismos efectos que la aplicación de la violencia. El recuerdo de las sanciones sufridas o el temor a las futuras regula automáticamente el pensamiento y la acción de los hombres, sobre todo cuando la instancia punitiva no actúa únicamente como un déspota reducido a su ámbito y a su campo, sino como un sujeto omnipotente y omnipresente. Si los detentadores del poder, apoyándose en una casta sacerdotal, consiguen arraigar en sus subordinados la convicción irrebatible de que tal ser existe, están en condiciones de ejercer su poder en calidad de sobrenatural y divino al mismo tiempo. Efectivamente, a la luz del carácter supraterreno de las órdenes y de las prohibiciones, el sometimiento real a la ley del señor absoluto se convierte en un acto de afirmación de la voluntad y de la ley divinas. En este momento los subordinados, en cuanto hijos del Dios creador, cumplen sus deberes con una voluntad enteramente libre, pues la rebelión contra el supremo poder ultraterrenal está de antemano condenada al fracaso. La fe en Dios determina la transmutación axiológica de

las relaciones humanas de poder dentro del orden querido por Dios. Al mismo tiempo dicha fe garantiza el consuelo que no proporciona la situación real. La mirada hacia lo alto sustituye a la felicidad terrena e impide pensar en mejorar lo inmediato. Los sacerdotes se encargan de realizar lo que escapa a la simple aplicación del poder: la imposición de la voluntad de poder de la superioridad hasta los últimos reductos del alma humana. Los mecanismos de la autopunición y la mala conciencia llevan a su término la regulación absoluta de todos los movimientos individuales. Además, la interiorización de las medidas coercitivas crea una apariencia de libertad, pues el orgullo impide a los súbditos recordar el origen del mundo de sus propias creencias. En fin, la afirmación y la aceptación del 'destino', al que se le endosa una consagración sobrenatural, se presentan como resultado de una decisión libremente adoptada. Las cadenas de la servidumbre se transforman en las galas de los convertidos a la fe»[15].

Para Holbach, la religión, en *cualquiera* de sus formas reales y posibles, es un complejo de representaciones, comportamientos e instituciones que cumple una infinidad de funciones y que se apoya alternativamente en sus jurisdicciones funcionales. Alivia —aparentemente desde el punto de vista de la razón, de hecho lo hace desde el punto de vista de la realidad psíquica— al hombre agobiado por el temor, la inquietud y la inseguridad, proyectando todos estos males en una realidad inaprehensible a nivel terreno. La iglesia y sus representantes traducen dicha proyección en teología, en dogmas y en ritos, con lo cual se transfiere a lo sobrenatural una posibilidad de aprehensión terrenal secundaria, estabilizando los males que integran el contenido de la proyección religiosa. Los sacerdotes, que manipulan esta religión institucional, mantienen cuidadosamente su contenido al margen de la razón, asegurándose de esta forma un amplio campo para interpretarlo y aplicarlo a la vida concreta. Así, consciente o inconscientemente, están siempre en posición de superioridad sobre los creyentes. Pero con su sistema, queriéndolo o no, apoyan constantemente los intereses de los detentadores del poder profano, desde el momento en que desvían, e incluso condenan, la aspiración de los hombres hacia una mejora de su condición terrena. Y esto lo hacen valiéndose de posibilidades

[15] Kurt Lenk (Editor), «Ideologie-Ideologiekritik und Wissenssoziologie», en: *Soziologische Texte*, 4 tomos, 2.ª ed., Neuwied, 1964, pág. 23 ss. Cfr. también los capítulos de las obras de Helvetius y Holbach reproducidos en la sección de la obra de Lenk dedicada a los textos.

inasequibles a todo poder mundano: llevando la voluntad de poder «hasta los últimos reductos del alma humana».

No basta con decir que este sistema complejo de la religión, construido a partir de la realidad de la religión cristiana de su tiempo, es una perversión, históricamente condicionada, de la *verdadera* religión. Ni tampoco es suficiente condenar exclusivamente una parte de este complejo de funciones que constituye la religión, como, por ejemplo, la impostura moral de los sacerdotes. Se trata simplemente de desenmascarar y superar la religión en cuanto tal, en la indisoluble acción recíproca de sus diversas funciones. ¿La reemplazará alguna otra cosa? Holbach cierra la segunda parte de su *Sistema de la Naturaleza* con una invocación apasionada que revela de un modo impresionante el valor posicional de su actitud radical en la configuración de la problemática religiosa epocal *dentro* de la historia del cristianismo:

«Oh Naturaleza, señora de todas las cosas, y vosotras, sus hijas adoradas —virtud, razón, verdad—; sed nuestras únicas divinidades para siempre; que se dirija a vosotras el incienso y el homenaje de la tierra. Muéstranos, oh Naturaleza, lo que el hombre debe hacer para alcanzar la felicidad, esa felicidad hacia la que le permites aspirar. Enciéndelo, Virtud, con tu fuego bienhechor. Dirige, Razón, sus pasos inseguros por la senda de la vida. Que tus rayos, Verdad, le iluminen... Desterrad de nuestros espíritus el error, la maldad y la confusión; haced que en su lugar dominen la ciencia, la bondad y la alegría. Que la impostura quede tan avergonzada que no se atreva a aparecer jamás. Por tanto, haced que nuestros ojos, hasta ahora ofuscados y cegados, se dirijan hacia los objetos que debemos buscar. Alejad para siempre los horribles fantasmas y las seductoras visiones de nuestro cerebro que no sirven más que para inducirnos al error. Sacadnos de los abismos en que nos precipitó la superstición. Destruid el reinado maligno de la falsedad y de la mentira; arrebatadles el poder que se han tomado sobre vosotras. Extendeos infinitamente sobre todos los mortales; romped las cadenas que los atan y los velos que los envuelven; calmad el frenesí que los domina; quebrad el cetro que lleva en sus manos la tiranía y que le sirve para aplastar a los hombres; desterrad los ídolos que los perturban a las regiones imaginarias donde los fue a buscar el temor. Infundid valor al ser inteligente; concededle energía para que por fin se decida a amarse, a apreciarse, a ser consciente de su dignidad; para que se decida a liberarse, a fin de lograr la felicidad y la libertad y la obediencia exclusiva y eterna a vuestras leyes; para que mejore su suerte, para

que ame a sus semejantes, para que disfrute de sí mismo y deje disfrutar a los demás. Consolad a los hijos de la naturaleza por las penas que el destino les impone a causa de los placeres que la Sabiduría les permite disfrutar; enseñadles a aceptar la necesidad; haced que se enfrenten sin angustias con el fin de todas las cosas; enseñadles que este fin es inevitable y que no hay por qué temerlo»[16].

2.2. La crítica religiosa en el siglo XIX.

La crítica religiosa del siglo XIX se establece como protesta contra la filosofía de Hegel, que desarrolla la unidad de la historia universal entendida en sentido laico-cristiano. La tesis de que la religión es una «proyección antropomórfica» se convierte en la teoría que ve en ella la autoalienación del hombre, con base en la misma naturaleza humana o bien condicionada por la situación social. Para seguir desarrollando los conceptos de la crítica religiosa ilustrada del siglo XVIII se utilizan los instrumentos de la crítica filosófica y científica, sobre todo los de la crítica histórica, tan perfeccionados a partir de la Ilustración francesa. Pero al mismo tiempo se incluye un nuevo estrato de la realidad de la historia del cristianismo, a saber, la cultura laica de tipo burgués-reformista, con su influjo en la teología y en la iglesia protestante de la Ilustración. De esta forma, la problemática religiosa de la historia del cristianismo, establecida ya en sus líneas fundamentales a partir de la Ilustración francesa, sufre una variación que, junto con la moderna experiencia de la secularización, de articulación independiente, influye directamente en el tema de la sociología de la religión formulado en la segunda mitad del siglo XIX.

a) *Concepto de religión en la Ilustración cristiana alemana*

A la Ilustración alemana se le acusa con frecuencia de no haber sido suficientemente radical en su pensamiento, ni tampoco como principio configurador de la vida política y social. Se le acusa también de haber sido históricamente insuficiente. Frente a esto, se insiste poco en la significación que esta Ilustración «imperfecta» o mal «aplicada» representa en la salvaguardia de la idea de la unidad de la historia del cristianismo y de su misma continuidad, sobre todo en un momento que tiende a retrotraer su desorientación histórica epocal, subsiguiente a varias décadas de confusionismos

[16] Holbach, *System der Natur*, *ibídem*, pág. 53.

e insuficiencias político-sociales, a la supuesta apostasía de los principios de la Ilustración.

La Ilustración alemana se caracteriza porque, aun estando iluminada e impulsada por las ideas de la Ilustración francesa, se desarrolla en una cultura en que las ideas ilustradas encuentran un amplio campo de transformación en modos «mundanos» de conducta, sin que tal transformación suponga necesariamente el abandono de un sistema de regulaciones cristiano-eclesiales. Los principios de la Reforma relativos al sacerdocio de todos los creyentes, a la autonomía del régimen mundano y a la responsabilidad de los cristianos en el mundo, prescindiendo de su diferente acentuación en la tradición luterana y en la calvinista, dieron lugar a una cultura laica de carácter cristiano sumamente diferenciada, que mantiene una actitud de tensión frente a la cultura clerical de la Reforma, aun cuando dicha tensión no la impulse a la secesión profano-ilustrada. La teología evangélica de la Alemania del siglo XVIII busca más bien elaborar teológicamente la mentalidad y la conducta ilustradas de la cultura laica posterior a la Reforma, y así no le preocupa únicamente la integración permanente de las ideas ilustradas-laicales en el pensamiento teológico —lo cual en la cultura clerical protestante determina invariablemente reacciones típicas de la ortodoxia institucional, a la vez que en la cultura laica provoca reacciones paralelas de la ortodoxia pietista—, sino que introduce en el mismo pensamiento teológico numerosas categorías de la reflexión ilustrada sobre la religión (cristiana).

Es el grupo de los neólogos el que introduce esta última evolución en la teología evangélica alemana del siglo XVIII. Dicho grupo señala la exégesis y la interpretación científico-profana de la Biblia como tarea, teológicamente legítima, de la dogmática; distingue entre el cristianismo «rectamente entendido» y la concreción del mismo establecida por la tradición dogmática fijada, y enlaza el concepto de religión natural, fundada en la razón, con el de religión cristiana, adjudicando a esta última la cualidad adicional, aunque exigible en cuanto tal, de la doctrina de la gracia. Según J. Joachim Spalding, la «religión natural se reconoce y se entiende mejor cuando la luz del Evangelio ha iluminado los espíritus»[17]. La idea de una religión y de una teología cristianas naturales —más tarde, frecuentemente vulgarizadas en extremo— concluye acentuando el principio de lo «religioso-ético», que se verá en concordancia con la

[17] Citado según Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, *ibídem*, tomo IV, pág. 17.

vida cristiana de la época y con su adaptación al orden oficial. Finalmente, en J. Salomo Semler la teología se convierte en una «cuestión técnica y profesional que al cristiano en cuanto tal no le es ni necesaria ni útil»[18], y la práctica del cristianismo, junto con el conocimiento de las verdades cristianas fundamentales, es, en suma, religión, fe cristiana viva en medio de las varias y múltiples situaciones de este mundo. Esto supone la relativización de la teología y de la religión. La última queda inmersa en el curso de la historia; la primera no incluye únicamente enunciados revelados, sino toda clase de medios auxiliares «profanos» que permiten describir la religión y traducir los enunciados revelados al lenguaje del tiempo. Esta relativización solo cabe en el marco de unas amplias coordenadas interpretativas que persiguen una concepción no dogmática, en ningún caso escolástica, de la historia de la salvación y de la historia universal como historia del cristianismo. En este marco Semler ha podido establecer libremente una serie de categorías que facilitan el análisis de las relaciones existentes entre la evolución de las doctrinas eclesiales y la de sus soportes a nivel de organización[19].

«Semler concibe la doctrina de la iglesia —escribe Trutz Rendtorff— a partir de la *historia* de la iglesia. Las afirmaciones relativas a la doctrina *única* de la teología eclesial proceden, sin embargo, de una multiplicidad de 'tipos doctrinales'. Estos 'tipos doctrinales' se refieren en cada caso a 'su tiempo y a su ámbito, de forma que es imposible que sirvan para todas las épocas. Cabe reunir por provincias los elementos característicos de las diferentes imágenes provinciales y de las diversas ideas, sin que quepa referirlos a otras provincias distintas...'»[20].

Rendtorff prosigue: «Estos 'tipos doctrinales' están pensados para los cristianos en relación con el tiempo y las circunstancias. La comparación entre las diferentes formas doctrinales y los modos de conducta permite, según Semler, el reconocimiento y la propagación de la verdad de acuerdo con la diversa capacidad de asimilación. Es la actitud misma de Jesús la que legitima esta forma de enseñanza. Para Semler la 'sabiduría' de Jesús consiste en este aspecto decisivo de la acomodación..., intentando únicamente la

[18] Cfr. Hirsch, *ibidem*, tomo IV, pág. 53.

[19] J. S. Semler, *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen* (1786).

[20] Trutz Rendtorff, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1966, págs. 49-51.

realización de las posibilidades concretas... Aunque esta manera de proceder parece responder en primer término a motivaciones pedagógicas, sin embargo la razón última de la misma está en la 'realidad', en la 'intención' de la religión en cuanto tal, que persigue la propia historia moral de los cristianos, por lo cual su interés principal no descansa en la comunicación de ciertos contenidos doctrinales, sino en las convicciones internas de los cristianos.»

Rendtorff desarrolla detalladamente la concepción de Semler, la cual, en una mirada retrospectiva, no deja de ser sorprendente —casi se siente la tentación de incluirle en una fase anterior a la sociología como ciencia—. Dicha concepción permite la exposición imparcial del problema de la atribución de las formas y contenidos «cristianos» y «profanos»:

«Partiendo de la teoría de la acomodación se puede establecer con carácter general la razón de las diversas teorías, lenguajes y teologías existentes en la historia del cristianismo. Se relacionan con las diferencias naturales existentes entre los hombres, y su carácter obligatorio se lo deben a la intención de la religión de facilitar la aproximación de los hombres a ella misma. Esta es la idea positiva y simple del carácter local de todas las doctrinas. Por ser hombres, el tiempo y el lugar, el contexto de su asociación previa, la forma de vivir, la necesidad y la esperanza influyen enormemente en el hecho de que los cristianos se reúnan para formar sociedades; es decir, las sociedades externas aparecen porque para la religión propia es imposible e innecesario el hecho de que todos los cristianos puedan encontrarse en una sociedad...» Es justamente esta tendencia la que Semler cree poder observar en el proceso genético de una doctrina eclesial, aparte de la génesis de las iglesias en cuanto tales, como ya se dijo. Se trata de estadios tardíos de diversos fenómenos individuales y locales de asimilación de la religión cristiana. Solo que se ha olvidado el sentido originario. 'Poco a poco fue surgiendo un concepto eclesial de doctrina que resume de hecho todas estas formas de hablar todavía tan diversas. Ahora bien, el fin último que se pretende con esto no es el bienestar cristiano o la perfección superior de la religión y de la virtud personales de los cristianos; lo que se busca es una unión de los cristianos miembros de una iglesia en una sociedad única y perfectamente integrada. Cierto que anteriormente se admitía que la prosperidad cristiana dependía de la totalidad de estas formas de hablar y de este lenguaje eclesial, pero los cristianos pensantes no olvidaban que esto no es verdad, que todo depende de los actos y omisiones morales de los cristianos...' Esta cita demuestra cla-

ramente que Semler quiere recordar los orígenes de la iglesia para demostrar la coincidencia interna con la teología libre, que no existe en la realidad externa.»

Semler orienta su teología en el sentido de lo que él llama la «infinitud de la religión cristiana». Se trata de algo diverso a la «universalidad de la religión cristiana», cuya representación integral escapa a la eclesialidad particular. Así para Semler hay «cristianos fuera de las iglesias particulares»; y cuando junto a la teología eclesial reconocida admite otra «privada», el adjetivo «privado» no se debe interpretar en el sentido de un concepto de la orientación de la existencia personal al margen del cristianismo tradicional, de carácter rigurosamente profano y postcristiano[21], sino que se trata de una orientación *cristiana* que «no se adapta a la positivización cerrada en cuanto doctrina eclesial» (Rendtorff). En cualquier caso la distinción entre religión y teología «oficiales» y «privadas» únicamente tiene sentido *en el contexto* de una sociedad cristiana.

Este concepto de la religión en la Ilustración cristiana alemana, expuesto a base de la obra de Semler, contrasta con el de la Ilustración francesa. No deja ningún espacio para la consideración radical, de tipo analítico-funcional, de la religión, tal como la propuso Holbach —aunque no excluye su posibilidad—, sino que la refiere a unas coordenadas interpretativas más amplias. Esta crítica religiosa diferenciada, encuadrada en la teología, de la Ilustración cristiana alemana es una variante de la problemática religiosa epocal de la historia del cristianismo, que remite a sus propias premisas con más intensidad que la de la Ilustración radical francesa, exponiéndose a que se la tache de conservadurismo, aunque al mismo tiempo pone barreras insalvables al institucionalismo del concepto clerical de religión.

La filosofía de la Ilustración alemana no ofreció ningún contrapolo a esta crítica teológica de la religión, ni encontró un apoyo directo en este sentido. Para Christian Wolff, entre la revelación y la razón hay una armonía perfecta. Para Immanuel Kant, la idea de Dios no puede fundarse ni justificarse desde la ciencia, pero sí desde la acción: la fe en Dios se entiende como idea reguladora de la razón pura. La discusión crítica en torno a la problemática de la

[21] Sobre esta interpretación de la religión moderna en la nueva sociología religiosa, cfr. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia, 1963; nueva edición revisada y ampliada: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York y Londres, 1967.

religión en la teología protestante de la Ilustración, la multiforme praxis religiosa del eclesialismo regional postreformista, y la política eclesial ilustrada del absolutismo prusiano dejan poco espacio a los radicalismos extremos tanto en la problemática filosófica de la religión como en la crítica religiosa política. Finalmente, la filosofía de la religión de Hegel recoge los conceptos elaborados por la crítica religiosa ilustrada, aunque los somete a una transformación profunda de su estructura básica alternativista y los relaciona con la misma historia del cristianismo.

Ya en Semler la diferencia entre religión oficial y privada estaba establecida de manera que, por un lado, la religión oficial y eclesial, en cuanto sistema doctrinal y de conducta, pudiera ser sometida a la consideración crítica, mientras que por otra parte la religión privada no tenía simplemente el carácter de religión racional acristiana y general, o de mero resto subjetivo de un orden superado que había que tolerar. La religión privada, libre, se presentaba más bien como el espacio en que el sujeto creyente, el «cristiano pensante», trascendiendo la teología y la religión ya verificadas, estaba en condiciones de expresar las posibilidades de la universalidad e infinitud del cristianismo, sin que esto le autorizara a alzarse sin más con su religión libre por encima de la eclesial. Cuando en sus escritos teológicos de juventud[22] Hegel estudiaba el problema de la «positividad» de la religión eclesial y se esforzaba por superar el concepto alternativista de religión eclesial y libre, seguía totalmente, en cuanto a la fijación de la problemática de la religión, la orientación de Semler. El intento semleriano de integrar la teología y la religión eclesiales y libres en «un continuo del mundo cristiano» es una premisa importante para la valoración de la filosofía hegeliana de la religión[23].

En la historia del espíritu y de la teología las posturas de Semler y de Hegel tienen una importancia similar respecto a su oposición a la teología oficial y eclesial de sus épocas respectivas, así como también en relación con la significativa irrelevancia de su influencia en la estructuración del pensamiento socio-religioso posterior. En sí misma, la teología oficial y eclesial no satisface la referencia a la universalidad e infinitud del cristianismo, y a lo largo del siglo XIX ha sido cada vez más incapaz de hacerlo hasta la teología dialéctica. En vez de aceptarlos como una exégesis general de la experiencia

[22] *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. de H. Nohl, Tubinga, 1907.
[23] Rendtorff, *ibidem*, pág. 67; sobre la problemática total de Semler, Hegel y Schleiermacher, cfr. los capítulos III y IV de Rendtorff.

y la interpretación cristianas del mundo, remitió los conceptos crítico-religiosos al hecho de haber surgido de la emancipación de la tradición cristiana, e incluso fundó en dicha emancipación la condición de su posibilidad. Este carácter de emancipación, defendido por la teología oficial y eclesial, pasó, junto con el secularismo fuertemente acentuado de las ciencias, al pensamiento socio-religioso posterior y se intensificó por la pretensión de tratar la religión y la iglesia no simplemente a nivel polémico, sino a nivel descriptivo y analítico, pero al mismo tiempo cada vez más como un «objeto» determinable dentro de la sociedad. Se trata de una pretensión que resulta insostenible cuando, siguiendo a Semler y a Hegel, se quiere trascender la concepción alternativista de religión libre y oficial e integrar ambas «religiones» en un «continuo del mundo cristiano».

Ahora bien, a diferencia de Semler, Hegel no trata en sentido histórico el problema de la religión eclesial y positiva, como si la doctrina eclesial hubiera existido siempre junto a un sistema libre de creencias y como si la relación entre ambas «religiones» hubiera que concebirla y entenderla en el marco de su facticidad histórica. Con su interpretación de Jesús y con su cristología, Hegel desplaza el problema de la positividad de la religión a los orígenes de la misma religión cristiana, con lo cual a la «conciencia histórica» de Semler le añade la profundidad del «pensar histórico» (Rendtorff). Para Hegel, ni existe un origen de inmediatez religiosa anterior a una bifurcación en religión eclesial y libre, ni se da actualmente una prioridad de la religión libre, de la religión de la interioridad subjetiva. Partiendo de la religión tal como es, de su manifestación en cuanto realidad multiforme, Hegel traza una historia de las religiones del mundo como una evolución de la conciencia religiosa de la humanidad, historia en la cual la religión cristiana realiza el concepto universal de religión. Finalmente, en su filosofía de la religión, Hegel reduce la religión a su concepto supremo desde el momento en que la filosofía representa la universalidad de la religión que por sí misma la teología eclesial es incapaz de representar, como tampoco puede expresar la religión de la libre interioridad subjetiva. «Dentro de la religión en cuanto piedad y en cuanto doctrina... la relación para con Dios, que sirve de orientación a la experiencia del mundo..., impone un proceso noético que, trascendiendo la relación religiosa inmediata, determina un 'razonamiento'... que no puede sustraerse de una forma permanente a la consecuencia del pensar»[24].

[24] Rendtorff, *ibidem*, pág. 82.

Este efecto —la consecuencia del pensar— se debe a la filosofía de la religión.

En su esfuerzo por conciliar la positividad de la religión tal como es —la positividad del cristianismo tradicional al que se refiere la crítica religiosa como si se tratara de un fenómeno aislable—, con la religión libre de la subjetividad, Hegel coincide críticamente con Schleiermacher, que parece concebir la religión a partir de la mera subjetividad y proyecta su teoría de la religión como una teoría de la comunicación religiosa. Según Schleiermacher, la religión hay que entenderla como una forma concreta de su comunicación, como comunicación religiosa. Ahora bien, en cuanto forma de una comunicación que permite configurar la vida humana según sus propias posibilidades, la religión es un momento de la sociedad, que a su vez se realiza en la comunicación. Entonces tampoco para Schleiermacher la religión se agota simplemente en la comunicación social de los espíritus religiosos, perdiendo su «carácter concreto»: la religión sigue siendo concreta y positiva. De esta forma, Schleiermacher rechaza toda hipostatificación de la religión general libre y destaca la significación de la religión eclesial como un sistema doctrinal y de conducta cuya asimilación autónoma por parte de los cristianos garantiza los contenidos y la justificación de la religión libre.

La concepción defendida por la filosofía del idealismo alemán en relación con la problemática de la religión —prescindimos ahora de las diferencias existentes entre sus diversos componentes— nos permitirá comprender con claridad algunos aspectos constitutivos de la prehistoria del pensamiento socio-religioso. En primer lugar podrá comprenderse la diferenciación cultural que este pensamiento mantiene hasta el momento actual. Es preciso considerar la postura socio-religiosa de Durkheim sobre el fondo de una cultura profundamente secularizada, en que una crítica radical de la religión, íntimamente asociada a una acción política eficaz y a un sistema concreto, ya desacreditado, de poder político-eclesial, creía incorporar en sí misma toda la tradición cristiana y además la religión libre. En el reconocimiento durkheimeano de la significación constitutiva que el comportamiento sacral tiene respecto de la sociedad pervive un resto de las ideas de universalidad e infinitud de la religión, aunque el comportamiento sacral no se define ya según los módulos cristianos y sí, en cambio, como una forma específica del comportamiento social en general.

En sus análisis de la religión efectuados a nivel de la historia universal, pero sobre todo en sus trabajos sobre las implicaciones

ético-religiosas del comportamiento económico, Max Weber reanuda el tema de la mediación entre religión subjetiva y configuración del mundo, tema primordial de la filosofía de la religión cultivada en la cultura alemana acuñada por la Reforma y que durante mucho tiempo se opuso a una agudización unilateral. El hecho de que en su pensamiento Weber agote la posibilidad histórica de esta mediación y que únicamente hable de ella desde el punto de vista de la *historia* de la religión y de la cultura, determinó la ambivalencia de su posición en la sociología religiosa y contribuyó —como se verá más adelante (parte III)— a preparar, también en Alemania, el terreno para la sociología restrictiva de la iglesia, cuyos verdaderos orígenes están en la situación espiritual y social de un catolicismo que define un monopolio confesional formal en el seno de una cultura intensamente secularizada.

Finalmente, en una sociedad como la norteamericana, donde la eficacia integradora, en el plano integral de la cultura, de la historia del cristianismo no se descubre como realidad inmediata ni en el campo de la experiencia vital diaria ni tampoco en el de la observación e investigación distanciadas de la vida social, mientras que por el contrario lo que aparece es la acción creadora y conservadora de grupos de las uniones denominacionales en el marco de unas circunstancias heterogéneas en relación con la visión del mundo y de la vida, el concepto de religión defendido por el idealismo alemán tiene que resultar necesariamente especulativo y restaurador, aun cuando —ya precisamente por esta razón— se lo considera como una representación teleológica latente, como definición de una situación cuyo soporte corresponde a la acción eclesial.

Los conflictos culturales y axiológicos que estas diferenciaciones provocan en el mundo cristiano en relación con el concepto de religión, agudizados en las últimas décadas por la progresiva confrontación consciente con las culturas de carácter no-cristiano, condicionan hasta hoy, en la sociología religiosa, la discusión en torno a los fundamentos. La explicación no resulta más fácil por el hecho de que el pensamiento socio-religioso, surgido precisamente de la problemática de la religión formulada en la historia del cristianismo y condicionado por sus facetas, opine, con énfasis científico, que está en condiciones de escapar a tales conflictos mediante tesis definitorias y construcciones hipotéticas.

El proceder especulativo del idealismo alemán en su filosofía de la religión, orientado más hacia el análisis conceptual que hacia la comprobación empírica, ofreció al pensamiento socio-religioso posterior menos puntos de conexión que la actitud polémico-crítica

de la crítica ilustrada de la religión. De ahí que los conceptos de la última retornen, en una forma más elaborada, cuando la crítica de la religión reaparezca en Hegel y al mismo tiempo coloque las primeras piedras del pensamiento sociológico. Pero, sobre todo, el repliegue de la teología ante la definición polémica y restrictiva de la religión dada por la crítica religiosa, el repliegue de la teología a la iglesia manifiesta ha contribuido definitivamente a legitimar como concepto científico de religión el obtenido a base de criticar la tradición. Una historia del pensamiento socio-religioso en los diversos países europeos podría orientarse en el sentido de determinar el momento y el alcance en que se dio en cada caso este repliegue de la teología. Entre otras cosas, la *crux* de las teorías socio-religiosas de la secularización está en que, por fijarse en las fechas de la transformación social, olvidan estos contextos y aceptan como simple dato socioestructural lo que en realidad no es más que un problema de definición de su tema en la historia de la problemática y, también, un dato del análisis sociológico.

b) *La religión como autoalienación del hombre: Ludwig Feuerbach*

La crítica (alemana) de la religión en el siglo XIX es prácticamente tan radical como la de la Ilustración francesa, aunque, desde el momento en que se apoya en la filosofía hegeliana de la religión y concibe la religión como un sistema social y una modalidad de la conciencia, es, al menos inicialmente, más diferenciada, más académica y más abstracta. En sus representantes más significativos de la prehistoria del pensamiento socio-religioso, Ludwig Feuerbach y Karl Marx, sigue el método dialéctico elaborado por Hegel, que busca comprender las relaciones de los fenómenos a través de su desdoblamiento en términos opuestos, creyéndose así en consonancia con la evolución de los fenómenos mismos: el método «es la conciencia de la forma del propio movimiento interno de su contenido»[25]. Sin embargo, en lugar del concepto, en que el espíritu cobra dialécticamente conciencia de sí mismo, aparece ahora la realidad aprehensible y determinable: en el caso de Feuerbach la realidad del hombre empírico, con un cuerpo y unos sentidos, en el caso de Marx la realidad del hombre como conjunto de sus relaciones sociales.

En Feuerbach[26], el contenido y el objeto de la religión son «to-

[25] Fórmulas de Hegel en la introducción a su *Lógica*.
[26] Sobre la crítica religiosa de Feuerbach, cfr. sobre todo sus obras: *Das Wesen des Christentums* y *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*,

talmente humanos», «el ser divino es el mismo ser humano» y «el misterio de la teología (es) la antropología». Todas las representaciones de un ser trascendente y divino, como las obtenidas en las conformaciones empíricas de la religión, no son más que proyecciones del ser humano en un mundo distinto. El ser divino es «el espíritu separado del hombre», el «ser humano transfigurado por la muerte de la abstracción». La razón de esta proyección hay que buscarla en el esfuerzo del hombre por liberarse y desprenderse de los «aspectos desagradables» de este mundo. «En la religión el hombre se libera de las limitaciones de la vida; se desentiende de lo que le oprime, de lo que le obstaculiza, de lo que le repugna; Dios es el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo liberado de todos los aspectos desagradables...» Ahora bien, para Feuerbach la religión no es únicamente producto de la imaginación o de una fantasía delirante. Responde más bien «a la facultad apetitiva, a la aspiración, al deseo del hombre de eliminar los sentimientos desagradables y de proporcionarse otros agradables, de conseguir lo que todavía no tiene pero que le gustaría tener, y de desentenderse de lo que tiene pero no quisiera tener...» Feuerbach elabora sistemáticamente la idea, ya apuntada en Holbach y Helvetius, de que la religión combina elementos de compensación y de proyección.

Ahora bien, si en este sentido la religión es una *función* del ser del hombre, entonces se plantea el problema del derecho que puede asistir a una teoría de la religión basada en estos presupuestos para fundar una *crítica* religiosa. Feuerbach responde a esta cuestión desde dos puntos de vista.

Comienza diciendo que el proceso de autorrealización del hombre se desarrolla invariablemente con objetos que el hombre percibe como existentes fuera de sí. Si en la religión y en la representación de Dios el hombre se convierte a sí mismo en el objeto, este acto puede suponer un momento auténtico del proceso de autorrealización humana. Ahora bien, proyectándose en la divinidad, el ser humano elude su concreción. En la representación del ser divino el ser humano pierde todos los rasgos de su existencia concreta. «Una existencia humana, desprovista de sus propias condiciones y funciones, es una existencia fantástica, falsa, fingida. Creer que el hombre existe después de la muerte y creer que su existencia es

tomos VI y VII de sus Obras Completas, revisión y nueva edición de W. Bolin, Stuttgart, 1903, 2.ª ed., 1960. También: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, con apéndices y notas, nueva edición de W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart, 1908, 2.ª ed. 1960. Además, reimpresión parcial en Lenk, *Ideologie...*, *ibidem*.

similar a la actual; creer que existe con negaciones es introducir en la afirmación del hombre después de la muerte la negación del mismo por la muerte, es dudar de su existencia.» Al encontrarse con el ser divino, el hombre se siente como un objeto fuera de sí; pero esta objetividad es completamente distinta de la que el hombre percibe en su experiencia. La objetividad del ser divino es abstracta; de ella han desaparecido todos los momentos de la existencia concreta del hombre, y el sistema empírico de la religión procura expresamente que el hombre no vuelva a encontrar en el ser divino los rasgos de su objetividad. En el sistema de la religión el hombre ya no tiene conciencia de que en la objetividad de Dios encuentra su propia objetividad, y así la proyección religiosa no facilita la *autorrealización*, sino la *autoalienación* del hombre.

Esta consideración sistemática lleva *luego* a Feuerbach a una consideración de tipo histórico-evolutivo. Cuando el hombre proyecta fuera de sí su ser en *otro*, sin tener conciencia del carácter de la proyección, este hecho puede considerarse como la primera forma, indirecta desde luego, de la conciencia humana. «La religión pertenece al estadio infantil de la humanidad; pero el niño considera su ser, el hombre, fuera de sí; de niño el hombre se ve a sí mismo con la realidad objetiva de otro hombre distinto.» Así se comprende que en la historia de la humanidad la religión siempre haya precedido a la filosofía. Además, la evolución histórica de las mismas religiones puede interpretarse de tal manera que «lo que en la religión primitiva tenía valor objetivo, se considera como algo subjetivo». «Para la posteridad la religión primitiva es idolatría: el hombre ha adorado su propio ser. El hombre se ha objetivado, pero no reconoce en el objeto su propio ser. Este paso corresponde a la religión posterior. De ahí que todo desarrollo religioso suponga un conocimiento más profundo de sí mismo.» Sin embargo, aun cuando el desarrollo histórico de las religiones supone el desmoronamiento paulatino de la inconsciencia humana respecto del carácter proyectivo de las representaciones religiosas, la religión en cuanto tal es incapaz de dar el último paso hacia la conciencia humana. «Pero toda religión concreta, que califica a sus hermanos mayores de idólatras, se excluye a sí misma —y ello necesariamente; si no, no sería religión— del destino y de la esencia universal de la religión; se limita simplemente a achacar a las otras religiones lo que, en definitiva, hay que cargar a la cuenta —aunque en otro sentido— de la religión en cuanto tal.»

«La religión es la conducta del hombre frente a su propio ser —aquí radica su verdad y su virtualidad ética salvadora—, pero

no frente a su ser en cuanto suyo, sino en cuanto otro ser, distinto e incluso opuesto a él —de ahí su falsedad y su contradicción con la razón y la ética.»

En este esquema de la teoría feuerbachiana de la religión se refleja claramente la ambivalencia de la problemática cristiana de la religión. Cierto que Feuerbach hace la crítica directa del cristianismo, pero apoyándose en éste quiere hacer la crítica de la religión en cuanto tal. Situándose en el plano de la posibilidad dada en la misma historia del cristianismo, y desarrollada en varias direcciones, de pensar en la religión general en cuanto separada de la concreta religión cristiana, apoyándose en el material facilitado por ésta, analiza en primer término la esencia general de la religión bajo el aspecto de la reducción antropológica, y después rescata la verdad, así delimitada, de la relación general de la verdad de la religión cristiana, desplazando a la primera a una fase primitiva de la historia religiosa. En una perspectiva de futuro Feuerbach no admite la conservación (necesaria) de la religión más que como una especie de retorno, a nivel superior, a un estado primitivo. Para él se trata de «interpretar las afirmaciones del hombre acerca de Dios como afirmaciones del hombre acerca de sí mismo, de situar a Dios en el hombre, de buscar la solución en el hombre, restableciéndole en toda su dimensión creadora, de admitir con plena conciencia y de descubrir el sentido originario del hombre sobre Dios»[27]. Esta reconstrucción ahistórica y evolucionista de una historia de la religión abre el camino para una crítica radical de la historia de la tradición cristiana, que queda al margen del «verdadero» origen de la religión: «Originariamente la religión no es algo aparte, distinto del ser del hombre. Solo en el transcurso y en la evolución posterior se convierte en algo aparte y se presenta con pretensiones especiales. Si salgo al campo es únicamente para luchar contra esta religión clerical arrogante y soberbia, que precisamente por esto mantiene una relación especial oficial respecto de sus representantes» (Feuerbach). Ahora bien, esta religión institucional, «clerical», objeto de toda la crítica, no aparece a lo largo de ésta en la complejidad de su forma histórico-empírica, sino como un esquema abstracto de la esencia de la religión.

De esta forma en la crítica religiosa clásica surge una aporía característica de la problemática cristiana de la religión. El análisis y la crítica de la tradición cristiana, como modelo analógico que

[27] Peter Chr. Ludz, «Der Begriff der Religion bei Karl Marx und im Marxismus», en: *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, año 49 (1960), cuaderno 7, pág. 271.

proporciona las normas de la crítica, utilizan la representación de la religión general, en cuyo nombre se efectúan los cambios en la misma historia del cristianismo. Para que las normas de la crítica no resulten inservibles, este modelo no puede desaparecer con la crítica de la tradición cristiana. Entonces este modelo tiene que establecerse como una teoría cerrada y suficiente en sí misma, y —para lograr un contenido empírico— es preciso situarlo en una fase inicial o (y) final de la historia real. De ahí que, por su misma estructura, el análisis funcional de la religión, a nivel antropológico o sociológico, tienda al pensamiento evolucionista. Entonces se pierde la realidad histórico-cultural concreta de la religión, o pasa a convertirse en una simple ilustración marginal de ciertas tesis. Empleando las mismas fórmulas del pensamiento de Feuerbach, diríamos que la proyección de la religión general en un modelo abstracto y en un estadio, inicial o final, de la historia, también abstracto, determina un encuentro con la religión histórica como una realidad distinta de sí misma. Esta *cosificación* de la problemática de la religión, que tiene lugar en la crítica religiosa como una época concreta de la historia de las ideas, se ha convertido en la base no solo de la sociología religiosa y de otras ciencias de la religión, sino también en base de la teología moderna, en la medida en que las «doctrinas de la Iglesia» ya no se infieren de la «historia de la Iglesia» (Semler), sino que se las interpreta como despliegue (concorde con el tiempo o al margen de él) de una esencia inmutable de la religión (cristiana).

c) *Religión y sociedad de clases:* Karl Marx

Para Marx la crítica de la religión es, desde luego, la premisa de toda crítica, pero en lo fundamental la considera definitivamente realizada respecto de la Alemania de su tiempo. Una vez admitido que quien *hace* la religión es el hombre, una vez que ha quedado desenmascarado el carácter ilusorio de las representaciones religiosas, se trata de «renunciar a la situación que exige creaciones ilusorias». Una vez desenmascarada la «aureola de la autoalienación humana», interesa «desenmascarar la autoalienación en sus formas espúreas. De esta forma la crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política»[28]. Ahora bien, según Marx, este es justamente el camino que hizo desaparecer

[28] Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en: *Die Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart, 1953, pág. 207 ss.

Feuerbach. En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx le reprocha que, después de haber situado la esencia de la religión en el hombre, trata al ser humano como una abstracción dada en el individuo concreto. Ahora bien, por su propia realidad el ser humano es el «conjunto de las relaciones sociales», y la «disposición religiosa» hay que considerarla como un producto social. El individuo abstracto, cuya «disposición religiosa» analiza Feuerbach, pertenece como tal a una «forma social concreta».

Atendiendo a la realidad histórica del cristianismo, Marx se opone enérgicamente a la cosificación a que es sometida la religión en la teoría de Feuerbach. Para Marx la religión es una categoría radicalmente histórica. Solo que, según él, la historicidad de la religión (cristiana) es *concreta y definida*; la religión surgió en unas circunstancias históricas determinadas; en cuanto forma de la conciencia social, responde a una época específica de la historia de la sociedad humana y desaparecerá cuando dicha época llegue a su fin. Y como la historia de la sociedad humana la hacen los hombres, también la superación de tal época y de la conciencia social correspondiente compete a la acción del hombre. La crítica de la religión no es más que el primer paso de la transformación revolucionaria de las relaciones sociales que alimentan la religión.

Solo el hombre activo es sujeto de la historia. La «organización corporal» del individuo y sus relaciones correspondientes con los otros elementos de la naturaleza constituyen el punto de partida de toda consideración sobre la historia. La forma de esta producción no es la mera reproducción de la existencia física de los individuos, sino, invariablemente, un modo concreto de la vida de los mismos. «Los individuos concretos, que trabajan de una forma concreta en el sentido de la producción, determinan estas relaciones sociales y políticas concretas. La observación empírica tiene que señalar en cada caso empíricamente, prescindiendo de especulaciones y mistificaciones, la relación existente entre la organización social y política y la producción»[29].

La progresiva división del trabajo en el proceso de producción hace que se «cosifiquen» las relaciones «personales»; las relaciones sociales se independizan y se transforman en relaciones distanciadoras de clases y de propiedad. Este proceso histórico alcanza su punto culminante en la sociedad burguesa de clases. Aquí las relaciones sociales se independizan de una forma tal, que la alienación del hombre respecto de su producción y de sus modos de vida se

[29] Marx, «Die deutsche Ideologie», en: *Frühschriften*, *ibidem*, pág. 347 s.

hace universal. En la sociedad burguesa de clases la alienación llega al extremo de «que mis medios de vida social son de *otro*, *mi* deseo pertenece inabordablemente a *otro*, en cada cosa se impone algo *distinto* a ella misma, en mi actividad reina un *elemento extraño* y, finalmente —algo que tiene aplicación también en los capitalistas—, por todas partes se extiende un poder *inhumano*»[30]. Por tanto, en la sociedad burguesa de clases la realización integral de la autoalienación humana afecta tanto a la clase acomodada de los capitalistas como a la de los proletarios, aunque en este sistema de autoalienaciones la segunda clase incorpora en su situación extrema la posibilidad histórica de superar la alienación institucionalizada en la propiedad privada.

A estas alturas de la evolución histórico-social, la religión, que primitivamente pudo cumplir una función «ilustrada» —la de lograr la adaptación del hombre a su naturaleza circundante—, tiene todavía un carácter exclusivamente apologético. Se ha convertido en religión institucionalizada y cosificada, que, a través de la minoría dominante, defiende las relaciones sociales y políticas existentes. La religión (institucional) se ha convertido en una forma de la conciencia social que ya no refleja la totalidad de las relaciones sociales y sus perspectivas históricas, sino únicamente los elementos parciales de las relaciones de poder dominadas por la burguesía. La división de la sociedad humana en una clase acomodada y en otra clase explotada se refleja en la división del mundo en religioso y profano; la religión hipostasía los intereses parciales de la burguesía, que trata de apropiarse la verdad de toda la sociedad.

«La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica a nivel de pueblo, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento majestuoso, la razón general de su consuelo y de su justificación. Es la realización ilusoria del ser humano, porque éste carece de auténtica realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente lucha contra ese mundo cuyo aroma espiritual es la religión. La indigencia religiosa es, por una parte, expresión de la indigencia real y, por otra, protesta contra esta última. La religión es el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo implacable, el espíritu de unas estructuras que carecen de él. Es el opio del pueblo»[31].

[30] Marx, «Nationalökonomie und Philosophie», en: *Frühschriften*, *ibidem*, página 266.

[31] Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en: *Frühschriften*, *ibidem*, pág. 208.

Esta situación no puede superarse a base de una crítica de las representaciones religiosas que se mantenga en el plano de las ideas, ni tampoco a base de eliminarlas del pensamiento del individuo. Es preciso modificar las situaciones sociales en que la religión cumple su función parcial (negativa). La transformación revolucionaria de dichas situaciones significará la eliminación de *todos* los motivos que apoyan la existencia de la religión.

Marx recoge la teoría feuerbachiana de la religión como cosificación de un fenómeno histórico determinado de religión y la aplica justamente a la formación social que se apoya en dicha cosificación para defender sus pretensiones de poder. Considera la religión como una categoría radicalmente histórica, es decir, como un fenómeno definido de una época, que en su estadio primitivo pudo contribuir a que el hombre se orientara positivamente en el mundo, pero que después desemboca en un sistema ideológico que trata de enmascarar e hipostasiar los antagonismos de la sociedad burgués-capitalista. Así, pues, Marx no tiene inconveniente en admitir la significación progresiva de los movimientos religiosos en la historia primitiva de la sociedad humana y también en las primeras fechas de la sociedad burguesa, donde la autoalienación del hombre alcanza su punto culminante. De esta forma la crítica religiosa de Marx es crítica de la tradición cristiano-eclesial de acuerdo con los métodos de la reducción radical histórica. En Marx el concepto de religión general se presenta como cosificación de la religión, históricamente determinada, del cristianismo en la fase tardía de la sociedad burguesa de clases. La función histórica de esta cosificación consiste en arrebatar a la acción histórico-social del hombre los elementos de la religión cristiana definidos y condicionados por la historia, y en explicar de una vez para siempre cómo queda sancionado el orden existente con sus contradicciones y su indigencia. La religión general, la religión en sí, es una hipostatificación de la religión cristiana en vigor y desaparecerá con ella. Identificando históricamente la religión general y la religión concreta cristiana, Marx radicaliza una posición de la problemática occidental de la religión que remonta ya a la Ilustración francesa. No proyecta la religión general a una fase precristiana o postcristiana de la evolución histórica, sino que califica de no religiosas ambas fases.

Concepción de la religión en el marxismo actual:

Lógicamente, en cuanto a las nuevas sociedades socialistas, también la última sociología marxista de la religión distingue entre ateísmo militante, que en la tardía sociedad burguesa realizó un giro polémico, históricamente condicionado, contra la religión, y el moderno movimiento ateo, que se caracteriza por una actitud de indiferencia y de apatía prácticas respecto de la religión[32]. De este modo se llega al problema —que aparece ya en Marx, pero sobre todo en el marxismo de última hora— de la base en que las actitudes ateas fundan su capacidad para orientar la conducta. Cuando se concibe al hombre como «conjunto de las relaciones sociales», no basta con aludir a las fuerzas y valores dados en el hombre —el amor y la justicia, por ejemplo—, de los que también cabría decir que se integran en una religión general. Entonces, en las mismas relaciones sociales y en las leyes internas de la evolución tiene que haber fuerzas objetivas de las que procedan efectos capaces de orientar la conducta. En la concepción marxista las fuerzas generadoras de tal capacidad son la ciencia y su «función activa» en el «dominio de la naturaleza y de la sociedad por las masas del pueblo»[33].

El segundo problema consiste en señalar los datos empíricos que las investigaciones marxistas de la religión deben tener en cuenta para determinar la conducta religiosa y la conducta atea. No es difícil responder a este problema, teniendo en cuenta las tesis marxistas de la identidad histórica entre la religión general y la religión cristiana concreta. Será religiosa la conducta que se manifieste en las formas observables de la eclesialidad institucional; así, puede calificarse de ateísmo *práctico* el grado mínimo de eclesialidad activa existente en los países de Europa occidental, sin perjuicio de los altos índices de adscripción a una iglesia. Según esto, la conducta atea depende de la no adscripción a una comunidad religiosa y de la indiferencia frente a los problemas religiosos.

En este punto aparecen los límites de la tesis de la identidad entre religión general y religión concreta cristiana en la interpretación marxista. No se admite ya la función del concepto de religión general *en* la historia del cristianismo, y el carácter concreto de la religión se define a base de la eclesialidad parcial sujeta a normas. No se tiene en cuenta la posibilidad de que la existencia del cristianismo dependa de algo más que de su actual eclesialidad. Es éste un fallo que el marxismo comparte con no pocas posiciones

[32] Sobre la sociología marxista más reciente, cfr. *Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischen Religionssoziologie*, ed. de Olof Klohr, Berlín (Oriental), 1966. Cfr. también: Martin Robbe, «Marxismus und Religionsforschung», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.

[33] *Religion und Atheismus heute*, *ibídem*, pág. 25.

de la teología contemporánea; en él se refleja el condicionamiento recíproco, no aclarado todavía, entre la historia cristiana más reciente y el movimiento marxista.

La moderna sociología marxista de la religión parece tener plena conciencia de las dificultades que le crea su tesis de la identidad histórica entre la religión general y la religión cristiana concreta y la tesis de la reducción epocal de la religión a la sociedad de clases, y esto tanto en relación con la determinación empírica de la religiosidad y eclesialidad cristianas contemporáneas, como con la de la orientación atea. Así, por ejemplo, de la última se dice que «escapa a las investigaciones sobre la sujeción institucional», lo cual se podría decir también de la primera. Se afirma igualmente que en la sociedad socialista la *iglesia* ya no es «regulador social» y que no prescribe a «los hombres normas de conducta específicamente religiosas de carácter obligatorio». Ahora bien, las nuevas normas de la sociedad socialista, que proceden de las realidades socioeconómicas, políticas, culturales e ideológicas de la misma, tendrían, «cada vez más, carácter obligatorio no solo para los marxistas y para los individuos no-religiosos, sino también para una gran parte de la burguesía cristiana», con lo cual se admitiría implícitamente un cristianismo trascendente a los límites de la eclesialidad sujeta a normas. La solución de esta dificultad dependerá del «análisis sociológico» de los elementos que diferencian al «hombre ateo del hombre religioso en la actitud práctica adoptada en el plano de la política, del trabajo, de la cultura, de la familia y de la educación, de la ciencia y de las artes y de la libertad»[34]. Se trata de un ensayo que, sin embargo, no puede resolver el problema planteado, ya que, partiendo de la congruencia parcial, ya señalada, entre los cristianos y los ateos en la conducta práctica, es imposible fijar los criterios que los distinguen entre sí, de forma que se impone el retorno a definiciones de carácter completamente distinto, o, si no, a otras coordenadas interpretativas históricas de alcance más amplio.

d) *Tesis de la crítica de la religión*

Vamos a resumir, una vez más, las tesis de la crítica clásica de la religión.

1. Las representaciones religiosas son productos del hombre. El hombre *proyecta* su propio mundo en otro ajeno a sí mismo,

[34] *Religion und Atheismus heute, ibidem*, pág. 28.

lo conforma a su propia imagen y personifica sus deseos y añoranzas más primitivas en un sujeto sobrenatural.

2. Esta proyección cumple su función únicamente porque y en la medida en que su fautor no tiene conciencia de la estructura antropológica de la misma. Entonces posibilita al individuo humano el distanciamiento de las imperfecciones y fallos de su existencia terrena sin tener que renunciar a satisfacerlos. La proyección, materializada en un más allá, *alivia* al hombre de la imposibilidad de satisfacer sus deseos y sus añoranzas en el espacio intramundano. El hombre *compensa* la experiencia de sus sufrimientos terrenos mediante la representación de un mundo distinto, en el cual gobierna un sujeto que garantiza la solución de los conflictos terrenos en un futuro trascendente[35].

3. Sin embargo, las representaciones religiosas no se reducen al mundo vivencial interno, meramente subjetivo. Se objetivan en formas específicamente religiosas de comunicación entre los hombres. Así surge un sistema de actitudes expectantes, de prácticas y de obligaciones que regulan la necesidad de proyección religiosa que experimenta el hombre y representan, a nivel intramundano, la realización extramundana de sus deseos. Esta religión institucionalizada, «clerical» (Feuerbach), tiende a *independizar* sus formas y sus contenidos. Entonces se presenta como una instancia peculiar entre los hombres y sus proyecciones. En este sentido, en cuanto institución, la religión impide que el proceso proyectivo de la auto-*objetivación* humana continúe evolucionando hacia la auto*rrealización* del hombre en su propio mundo (historia).

4. La religión institucional, convertida en «hecho aparte» (Feuerbach), se establece como sistema dominante con caracteres propios. Apoyándose en su pretensión de ser en el mundo la representante exclusiva de una realidad superior, dirige las virtualidades de las representaciones religiosas proyectivas hacia la ordenación institucional de la religión como mundo. La religión organizada afirma la permanente y constante necesidad de la autoalienación humana, que se consolida a sí misma por el hecho de confiar el proceso proyectivo a la eternidad. Esto supone la *instrumentali-*

[35] No podemos analizar más detenidamente la tesis de la proyección y de la compensación en la psicología de los fenómenos religiosos. Cfr. sobre el particular especialmente las obras de Sigmund Freud: *Tótem y Tabú*, vol. 41, 3.ª ed., 1969. El Libro de Bolsillo Alianza Editorial, Madrid, y *Psicopatología de la vida cotidiana*, vol. 19, 3.ª ed. 1969, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid. Cfr. también la introducción referente a la historia del problema y la impresión del texto en Lenk, *Ideologie...*, *ibidem*.

zación del ser del hombre; sus proyecciones se ponen al servicio de los intereses de poder de las instituciones religiosas. La extraordinaria eficacia de esta instrumentalización del hombre hace que la institución que la crea —la religión «clerical»— se convierta en un factor muy codiciado de las instancias políticas profanas. Este hecho supone, a su vez, la instrumentalización de la religión organizada, que la acepta en parte para asegurar su consistencia y en parte para influir en los asuntos de la política profana.

Estas cuatro ideas centrales de la crítica religiosa clásica se han formado a partir del material de la religión cristiana. Indudablemente, hasta Marx, todos los críticos de la religión piensan en la tradición cristiana y su crítica se mueve en el horizonte de tal tradición. En cuanto a las religiones no cristianas, sobre todo el mundo israelita-judío y el griego-romano, se adopta en general una postura exclusivamente ecléctica, bien para ilustrar con más detalles la teoría crítica de la religión estructurada a partir de la tradición cristiana, bien como realización plena de la emancipación de la pretensión de exclusividad de la religión institucional cristiana por su relativización en la historia religiosa. Y de hecho, desde el punto de vista estructural, las tesis centrales de la crítica de la religión no pudieron surgir más que de la tradición cristiana. No son más que la aplicación al cristianismo historificado de la visión del hombre y del mundo basada en la tradición cristiana. Reflejan, como una especie de negativo, la interpretación del mundo característica de la tradición cristiana. El carácter negativo de la exposición, que constituye lo específico de la crítica religiosa, es consecuencia de una renuncia: las afirmaciones sobre la esencia general de la religión, derivadas de figuras concretas de la tradición cristiana, ya no se aplican a la dialéctica de generalidad y de concrecionalidad del cristianismo, que posibilita en primera instancia la posición de la crítica religiosa distinguiéndola del desdén, meramente escéptico, ante la religión. A esta renuncia responde la conducta de la teología eclesial, no concediendo a la generalidad del cristianismo más valor que el de su manifestación en el sistema eclesial-teológico.

Sin embargo, los efectos de la crítica de la religión no se evidencian en ella misma si se la confronta con el concepto de religión de afirmación eclesial-teológica. Hoy no se considera que la verdadera herencia de la crítica de la religión consista en el *desenmascaramiento*, ya logrado, de la religión cristiana o en la *superación* futura de la misma, es decir en el *objetivo* que ella misma afirma. Esta herencia hay que buscarla más bien en la elaboración de módulos mentales característicos, que han alcanzado una significación profunda en la evolución posterior de la historia de las ideas y de la sociedad en el cristianismo occidental y que trascienden el círculo temático más reducido de la religión en sentido explícito.

Uno de estos módulos mentales es la teoría del efecto aliviador y alienante de las instituciones. Esta teoría, desarrollada a partir de la crítica de la tradición cristiana, aunque aplicable a toda suerte de instituciones, ha demostrado su fecundidad interpretativa en el análisis sociocultural. Además, ha recobrado el carácter de generalidad, que se perdió en el proceso de concentración en el dominio objetivo de la religión explícita y de las representaciones religiosas. El hecho de que se pueda hablar en este caso de una generalidad «recobrada» es consecuencia de la tesis de que estas coordenadas interpretativas del análisis sociocultural se deben a una evolución y a una operacionalización de una visión del hombre y del mundo que se basa en la tradición cristiana y que ahora se hace consciente, trascendiendo el ámbito de la religión explícita.

Un segundo módulo mental lo tenemos en este mismo concepto de la religión explícita. Para la crítica religiosa el fenómeno religión es una configuración de varios elementos, necesariamente unidos entre sí, que en conjunto dan lugar a un fenómeno específico en el campo sociocultural. Los elementos de esta configuración se definen en cuatro planos (el plano de la conciencia subjetiva, el de la interpretación de la existencia y del mundo, el de las actitudes y comportamientos, y el de las instituciones y organizaciones). Se trata de elementos específicos que no tienen ninguna relevancia, o solo la tienen secundaria, en relación con los otros elementos del mismo plano, con las otras formas de conciencia e interpretaciones del mundo, con los otros comportamientos e instituciones. Lo religioso, cuando se presenta, es siempre algo «aparte», y solo es «propiamente» religioso cuando tiene carácter de «aparte».

La ambivalencia de este concepto de religión es evidente. Por una parte se considera la religión como un fenómeno intramundano, surgido de realidades psíquicas y sociales; por otra parte en el campo de los fenómenos socioculturales se define la religión como un fenómeno específico, cuya «verdadera» esencia consiste en su distinción de otros fenómenos. Conceptualmente la religión queda reducida a sus elementos *explícitamente* religiosos; la religión se configura por formas de conciencia y de conducta, por interpretaciones del mundo y de la existencia y por formas institucionales de carácter determinado y determinable. Así comprendida, la religión no solo es susceptible de definición, sino también de explica-

ción como fenómeno, y *los* elementos de la conciencia y de la conducta, de la interpretación del mundo y de lo institucional, *no* explícitamente religiosos, se configuran en sociedad. El «apartamiento» de la religión es paralelo al «apartamiento» de la sociedad, y la religión explícita se considera como un fenómeno social, aunque perteneciente a una sociedad histórica *concreta*. En cuanto combinación de signos concretos, la religión explícita se convierte en síndrome de una sociedad patológica a nivel histórico.

El concepto de religión explícita y el de religión «aparte» responden a la intención crítica de la tradición propia de la crítica religiosa. Los signos que constituyen el síndrome religión, recogidos de la tradición cristiana, se interpretan como definidos por su peculiaridad y su diversificación respecto de los demás y se los considera necesariamente relacionados entre sí. El aislamiento del fenómeno religión, que posibilita una crítica radical, se cumple con el concepto de religión explícita. De esta forma se abren nuevos caminos de análisis histórico-crítico y de acción político-social, y los objetivos que persiguen estos caminos elevan su significación por el hecho de que aquello que, partiendo de la tradición cristiana, se define como religión explícita, puede generalizarse en una idea de *religión en cuanto tal*.

Esta posibilidad de ampliar a una idea general de religión la religión explícita aislada como fenómeno social parcial no surge exclusivamente en la investigación etnológico-antropológica comparada, que redescubre los signos de la religión explícita en culturas distintas a la cristiana y que, al abstraerlos de las peculiaridades de los contextos culturales, los reclama como documentos a favor de la universalidad del *fenómeno* religión. Por encima de esto, el repliegue de la teología y la praxis cristianas eclesiales hacia la comprensión de sí mismas como religión explícita interviene en la legitimación futura como concepto universal de religión de un concepto de la misma formado en una época específica de la historia del cristianismo con una intención histórico-crítica.

Los permanentes problemas de definición con que tropieza la sociología religiosa posterior, así como la polémica, constante en la teología cristiana desde mediados del siglo XIX, en torno al concepto de iglesia, a la esencia del cristianismo y a la diferencia entre cristianismo y religión —hasta llegar al concepto teológico de «cristianismo sin religión» (Bonhoeffer)—, se comprenden perfectamente cuando se piensa en la complementaridad del mundo conceptual profano-crítico y del teológico desde el momento en que la crítica religiosa occidental formuló el concepto de religión explícita. Se trata de una

complementaridad que, en sí misma, se expresa como *alternatividad*, refiriéndose, además, a situaciones sociales específicas, diversas unas de otras: aquí, conducta social eclesial, o religiosa con otro tipo de explicitación; allí, conducta social no eclesial, a-religiosa en cuanto tal. Así, en la fase siguiente de la historia del concepto de religión en el cristianismo occidental, la crítica religiosa se estructura en las coordenadas interpretativas epocales de la *secularización*, a cuya elaboración y comprobación constantes la sociología de la religión refiere sus propias posiciones.

2.3. Herencia de la crítica de la religión: la tesis de la secularización.

En la bibliografía alemana más reciente sobre sociología de la religión se repite constantemente que no solo la última y más reciente sociología de la iglesia, sino también los estudios socio-religiosos de Max Weber se orientan dentro de la tesis según la cual, en la sociedad moderna, el problema de la religión debe ser comprendido y tratado desde el punto de vista de la *secularización*. En este sentido Friedrich Fürstenberg ha señalado la tesis de la secularización como una importante tercera hipótesis directriz de las investigaciones socio-religiosas, junto con la *tesis de la compensación* y la *tesis de la integración*, y ha querido demostrar que estas tres tesis se complementan eficazmente en la investigación sociológica de la religión. En tanto que la tesis de la compensación se refiere al campo microsociológico, y la de la integración al macrosociológico, según Fürstenberg la tesis de la secularización abarca el campo de la *transformación social*. Dicha tesis implica una afirmación sobre el modo de definir la sociedad moderna —en el sentido de un pensar el proceso a nivel histórico-sociológico— «en relación con su origen definido básicamente por la religión»[36]. Pero entonces, como preconcepto teorético de *toda* investigación socio-religiosa, se establece que, *genéticamente*, la sociedad moderna está determinada *básicamente* por la religión (cristiana), aunque su actitud actual frente

[36] Sobre la tesis de la secularización en la sociología religiosa y sobre su crítica, cfr. F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, *ibidem*, introducción; T. Rendtorff, «Die Säkularisierungsthese bei Max Weber», en: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, 1965, págs. 241-245; J. Matthes, «Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibidem*, págs. 65-77.

a ésta sea la de una relación parcial, constantemente en retroceso, hacia un sector concreto y especial de religión.

Esta tesis representa la *herencia de la crítica religiosa* bajo la forma del concepto de religión explícita desarrollado por ella. Al mismo tiempo se logra una estilización específica de un complejo multiforme de experiencias socio-religiosas, sobre todo del siglo XIX, que se somete a una interpretación —como secularización—. Vamos a dedicar nuestra atención especial a este complejo de experiencias que todavía hoy tiene una vigencia crítica plena cuando se habla de la secularización como de un hecho cultural. Pero ante todo es preciso señalar brevemente la historia del concepto de secularización.

a) *Historia del concepto de secularización*

En un estudio recién editado, en que se analiza el concepto de secularización, Hermann Lübbe lo clasifica entre los referentes a la *política de las ideas*. Lübbe define el contenido de esta expresión en los términos siguientes: «Sólo parcialmente es filosofía la teoría rigurosa que, en el sentido del 'esfuerzo del concepto' concebido a la manera de Hegel, realiza en la relación del hombre a la realidad aquel progreso categorial que busca la investigación histórica del concepto. Por lo demás, en no pequeña parte es praxis del esfuerzo en torno a los valores en la lucha del espíritu: política de las ideas... (La investigación histórica del concepto) muestra cómo ciertos conceptos, en determinadas situaciones desde luego, potencian menos la capacidad teorética de la razón que la disponibilidad de la voluntad a comprometerse y a adoptar una posición en el plano de la política de las ideas. Permite apreciar que, en la historia de la filosofía y del espíritu, ciertos conceptos son menos significativos por su capacidad para evidenciar la realidad que por su provocación hacia la creación de frentes relativos a la política de las ideas a que dan lugar. Esto se puede demostrar con el concepto de secularización, analizado a nivel de la filosofía de la historia»[37].

Lübbe distingue varios estadios en la evolución del concepto de secularización. La primera vez que se habla de secularización es en las conversaciones previas a la paz de Westfalia, en 1648. Se trata de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados enteros. En esta

[37] H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo-Munich, 1965, pág. 21 s.

primaria aplicación histórica, la secularización es un concepto político-jurídico. Lübbe insiste en que, en este sentido, la secularización no tiene un significado negativo ni para la Iglesia ni para sus partidarios. Designa únicamente el paso de determinadas instituciones del poder espiritual al poder profano, y hubo secularizaciones promovidas directamente por la Iglesia. Por tanto, el concepto históricamente primario de secularización «admite inicialmente el juicio de legitimidad o ilegitimidad»; es neutral. Este concepto históricamente primario de secularización repercute en el siglo XIX, sobre todo en la Alemania del «Kulturkampf». No obstante, simultáneamente aparece en el siglo XIX una nueva versión del concepto de secularización, esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Dicha versión está en relación íntima con el proceso de la historia del espíritu y de la sociedad que se designa frecuentemente como emancipación de la sociedad burguesa. Lübbe señala que Hegel, el gran filósofo de la sociedad burguesa, desconoce el concepto de secularización, aunque aborda decididamente el tema que más adelante recibirá tal apelación. La filosofía de la historia de Hegel comienza —como dice Karl Löwith— «con la fe bíblica en la consumación... y finaliza con la secularización de su modelo escatológico»: Hegel promueve una mundanización de la fe cristiana «proyectando el acontecimiento salvífico al plano de la historia universal, a la que eleva al plano de aquél»[38]. En la filosofía de Hegel la emancipación de la sociedad burguesa se define señaladamente como un momento del proceso dialéctico del espíritu hacia sí mismo. Aunque emancipada radicalmente de su propia tradición, la sociedad burguesa emancipada se integra de múltiples formas en el proceso universal de la historicidad del espíritu y de su tradición. Lo que más adelante se entenderá por secularización —distanciamiento de la tradición (cristiana)—, en Hegel aparece todavía como grado último de la realización de dicha tradición. Solo cuando en su crítica Hegel descomponga su concepto de la totalidad, podrá aparecer como proceso de secularización y de mundanización el momento de la emancipación de la sociedad burguesa, que determina su desgajamiento de la historia de la tradición cristiana como de un mero *punto de partida*. Solo entonces adquieren también sentido otros conceptos relativos a la política de las ideas, tales como el de «deseclesialización» o los de «eclesialización» o «confesionalización».

[38] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 2.ª ed., 1953, citado en Lübbe, *ibidem*, pág. 35.

Así, pues, la versión del concepto de secularización, a nivel específico de la filosofía de la historia y de la cultura, solo en la segunda mitad del siglo XIX sirve para caracterizar el hecho de que «la cultura moderna por un lado, y su génesis y pasado por otro, se presentan como oposiciones que a estas alturas se excluyen y luchan entre sí»[39]. En este caso la fórmula de la secularización se abre al concepto especial de religión elaborado en la crítica religiosa, se estructura a partir del mismo y aprueba empíricamente el tema diastático «religión y sociedad».

Como consecuencia, la versión del concepto de secularización a nivel de la filosofía de la historia y de la cultura degenera en una simple categoría genealógica, donde la representación y el juicio se entremezclan en forma diferente. O se habla de la moderna sociedad secularizada con la intención de exaltar el presente de la misma a costa de su pasado religioso (Augusto Comte)[40], o se habla del mismo tema con la intención de alabar el pasado religioso a base de sus realizaciones culturales (Ernst Troeltsch)[41], o bien al hablar de la moderna sociedad secularizada se pretende discriminar su composición presente en relación con el pasado, y en este caso la secularización se presenta como la historia de una decadencia. Últimamente se ha intentado repetidas veces reinterpretar la secularización como el desarrollo y realización «naturales» del cristianismo, basados en la tradición cristiana de la sociedad moderna (Friedrich Gogarten, Dietrich von Oppen)[42]. No obstante, estas interpretaciones, que en su mayoría provienen de la teología, debido a un escepticismo de tipo metodológico y epistemológico, no han merecido hasta la fecha una atención digna de tenerse en cuenta.

b) *Contenidos de la experiencia secularizadora. Interpretación de los mismos*

Si hablamos aquí de la *experiencia* de la secularización y de sus contenidos, lo hacemos para poner de relieve, en el mismo uso

[39] Lübbe, *ibidem*, pág. 40.

[40] Sobre la ley de los tres estadios de A. Comte, cfr. la traducción alemana de su libro fundamental: *Soziologie*, 3 tomos, 2.ª ed., Jena, 1923.

[41] E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 2.ª ed., ampliada, Munich, 1911; ídem, «Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie», tomo 4 de las *Obras Completas*, Tubinga, 1925.

[42] F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953; D. von Oppen, *Das personale Zeitalter. Formen und Grundlagen gesellschaftlichen Lebens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Gelnhausen, 1960.

del concepto, que las numerosas versiones, diversamente acentuadas, de la *tesis* de la secularización suponen semióticamente una enorme variedad de observaciones, datos, análisis de la situación, valoraciones e indicaciones programáticas de acción. Para poder valorar adecuadamente la virtualidad enunciativa de la tesis de la secularización nos es preciso partir del hecho de que dicha tesis es un signo lingüístico relativamente abstracto de un aglomerado múltiple de enunciados, donde se juntan experiencias primarias de los diversos sujetos de experiencia, construcciones teoréticas particulares e intenciones operativas posicionalmente diferentes, para lograr una interpretación de la realidad inconsistente en sí misma, variable, totalmente sujeta a controversia. Apoyándonos en una expresión acuñada por René König[43], podríamos calificar la tesis de la secularización como una especie de «*teoría práctica*» donde, a partir de las diversas posiciones, se busca la significación ocasional de las numerosas experiencias primarias y, desde el punto de vista de las exigencias de acción resultantes de tales experiencias, se las generaliza en un sistema de enunciados que parece el más indicado para señalar y justificar normas de acción. Cabría también hablar de la tesis de la secularización como de unas *coordenadas interpretativas* de orientación pragmática. Sea cual sea la denominación aplicada, es preciso destacar la vinculación de la *tesis* de la secularización a diversos estratos de la *experiencia* primaria y a su interpretación totalmente distinta y de orientación pragmática.

Una función importante de las coordenadas interpretativas de la secularización es la de posibilitar una clasificación general a base de épocas y la de proporcionar el cuadro analizable de referencias de las diversas exigencias de la interpretación propia y ajena. La concepción de la secularización como categoría genealógica significa que, en un ámbito temporal concreto de la historia más reciente, se ha cumplido un proceso en el que el mundo actual se ha desprendido del pasado y se ha dotado a sí mismo de una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado. El mundo pasado se presenta como cristiano-religioso en su totalidad; por el contrario, el mundo actual es un mundo secular, que, aunque por el momento dispone todavía de elementos cristiano-religiosos, sin embargo, éstos no lo caracterizan esencialmente. La relación entre el mundo moderno y secular y su pasado cristiano-religioso es de carácter *genético*, aunque bien

[43] R. König, Introducción a: Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied, 1961, pág. 62.

entendido que es imposible una concepción adecuada del mundo moderno teniendo en cuenta *únicamente* su génesis, y que precisamente al distanciarse de su origen logra el momento de su libertad y de su autonomía[44]. La crítica religiosa ha demostrado la unidad existente entre el orden tradicional y la religión (cristiana), ha desenmascarado el orden tradicional mediante la crítica de su religión, y de esta forma ha formulado el problema del orden nuevo como un problema de la secularidad. Así, los grupos formados en la antigua crítica de la tradición se han encontrado con una base para una conciencia de la identidad de carácter autónomo e histórico-social, que ya no descansa, al menos decisivamente, en el hecho de que los otros la admitan: la cultura laica cristiana se afirma como un mundo independiente en una época nueva de la historia, primero como cultura general cristiana frente a la específica de los clérigos, y luego como cultura secular que prácticamente no tiene nada en común con la clerical más que su origen histórico. La reducción de lo cristiano a religión explícita, provocada por la crítica de la tradición cristiana, determina la monopolización de lo cristiano por la cultura clerical, y este monopolio, una vez aceptado por esa cultura, justifica cada vez más los argumentos de la crítica religiosa y de sus sucesores.

De esta forma la secularización se presenta como un proceso epocal que prosigue ininterrumpidamente según la lógica interna, pasando de una situación históricamente determinable a otra. Los elementos de la nueva situación únicamente se cualifican por ser *distintos*, por distinguirse de todas las cualidades de lo antiguo y, sobre todo —junto a las demás diferencias—, por ser seculares. El fenómeno *especial* religión, que en la crítica de la tradición impulsada por la crítica religiosa hay que distinguir totalmente en el plano conceptual del orden mundano, queda delimitado cuidadosamente y, si es preciso, imperativamente en la conformación del orden nuevo, y esto, en correspondencia con la acentuación crítica de dicha separación, sobre todo en los elementos de su organización y de sus instituciones. En el campo de las formas individuales de conciencia y en el de la interpretación personal de la existencia se le cede el ámbito de lo privado, y esto se hace tanto en nombre

[44] Sobre esta problemática, cfr. H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf, 1959, especialmente págs. 93-110; ídem, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Colonia y Opladen, 1961, y la discusión de las tesis de Schelsky, entre otros, en T. Rendtorff, «Geschichte und Gesellschaft», en: *Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre*, ed. de F. Karrenberg y W. Schweitzer, Hamburgo, 1960.

de la ley de tolerancia, que fue un instrumento importante en la crítica de la tradición, como en nombre de la religión general, invocada en el momento en que se iniciaba el distanciamiento de la tradición.

La segunda función de las coordenadas interpretativas de la secularización consiste en volver a definir y justificar a cada paso la nueva situación de la autonomía y de la identidad histórico-sociales. La crítica de la tradición cristiana ha dejado en herencia una religión de ghetto que se purifica constantemente como religión «aparte» y espiritual, siguiendo por tanto las directrices propias y las ajenas, las seculares. Una religión de esta naturaleza, cuanto más se purifica, distingue, espiritualiza y puede identificarse en cuanto tal, tanto más extrema las normas que regulan la adscripción a la misma y tanto más reduce los grupos de los que las aceptan. La participación religiosa, que antes, en cuanto acto específico, no se distinguía de la serie de actos sociales unidos constitutivamente con ella ni se definía unívocamente como exigencia religiosa específica, se ha convertido ahora en un acontecimiento de una naturaleza especial. El resultado es que parece disminuir constantemente la «frecuencia cultual» (A. von Oettingen)[45], llegándose a un índice mínimo, y que los grupos que reflejan una frecuencia cultual elevada son grupos residuales tradicionalmente definidos, que resultan marginales en relación con el sistema de valores de la nueva sociedad. Al final, la Iglesia, en cuanto personificación de la religión explícita, parece haber contraído «matrimonio con los desintegrados de la sociedad»[46]. Los restos burgueses de la eclesialidad ya no llegan al proletariado en cuanto tal, nacido en el seno del nuevo orden; al contrario, al criticar el orden burgués, el proletariado radicaliza la crítica de la religión. En cuanto organización formal, la Iglesia, que ya sufrió una reducción en sus posiciones económicas a partir de la secularización de 1648, pierde ahora sus posiciones en la vida cultural y política, de modo que, en última instancia, parece reducirse a la administración exclusiva de sus bienes espirituales. En el campo de la conciencia, de la conducta individual y de la interpretación personal de la existencia

[45] Cfr. su extensa obra *Die Moralstatistik. Induktiver Nachweis der Gesetzmässigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit*, Erlangen, 1868, especialmente los parágrafos 114, 115, 116.

[46] Esta fórmula es de H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Gotinga, 1959, pág. 128. Sobre los resultados concretos de las investigaciones sociológicas de la Iglesia, véase el segundo tomo de esta Introducción a la sociología religiosa: *Iglesia y Sociedad*.

se verifica un proceso creciente de «liberación de las estructuras mundanas de conducta y de conciencia del influjo de las representaciones religiosamente determinadas, casi siempre fijadas teológicamente, cuyas formas, y en parte sus contenidos, desprovistos de su significación salvadora, pueden seguir actuando como elementos parciales de la interpretación 'racional' del mundo»[47]. Una fórmula de este tipo revela ya que, cuando se habla de una «liberación del influjo de las representaciones religiosas», se adopta como norma la imagen de la religión explícita, incluso para definir y analizar las relaciones que no requieren de ningún modo la reducción de la religión a la religión explícita.

De esta forma en las coordenadas interpretativas de la secularización se acumulan permanentemente datos y documentos que no hacen más que confirmar una serie de enunciados constantes en dichas coordenadas interpretativas. Desde los primeros años del siglo XIX, con mucho, prácticamente no se presentan aspectos nuevos, según lo comprobaba Chr. H. Weisse a mediados del siglo XIX[48]. El carácter selectivo de las ideas y de las tesis que presiden la acumulación de datos y documentos queda cada vez más, a partir de entonces, fuera de consideración; ya no se tiene en cuenta el valor que, para su determinación empírica, corresponde a la definición cultural precedente de un hecho, de una situación, de una época. Una sociología que, en sus propósitos científicos, desconfía —justamente— de la definición cultural precedente y que cree poder salvarse —equivocadamente— a base de limitarse a los hechos mismos, siempre que sea posible, refuerza esta evolución y la intensifica dándole la apariencia de exactitud y de acribia. La producción selectiva de los datos, propia de la sociología religiosa que comienza, potencia la validez psicológica de las coordenadas interpretativas de la secularización mediante el momento de la documentación científica.

La tercera función de las coordenadas interpretativas de la secularización consiste en establecer, una vez admitido el concepto de religión explícita, una relación inmediata entre el proceso de la secularización entendido como deseclesialización y como descristianización y las transformaciones de la estructura social determinadas por la época, en interpretar esta relación como causal y en atribuir así a la secularización el carácter de un proceso que se cumple con una necesidad objetiva. Un módulo explicativo, extendido no

[47] Cfr. F. Fürstenberg, Introducción a: *Religionssoziologie, ibidem.*
[48] Chr. H. Weisse, «Über die Zukunft der evangelischen Kirche», en: *Reden and die Gebildeten deutscher Nation*, 1849, especialmente el primer discurso.

solo en el pensamiento culto, sino también en el científico, pretende que el proceso de secularización está en relación directa y causal con el proceso de industrialización y de urbanización de las sociedades occidentales desarrolladas, lo cual implica que, cuando este último proceso las alcance, también en las culturas no cristianas se darán necesariamente los fenómenos de la secularización. Aquí —en un sentido casi siempre determinista— se parte del hecho de que se ha verificado y se está verificando un proceso epocal de industrialización y de urbanización que, aunque genéticamente puede retrotraerse en parte a ciertas actitudes concretas ante los valores (recuérdese la tesis de Max Weber, según la cual el espíritu capitalista tiene su origen en la ética protestante), sin embargo, hace ya tiempo que se ha emancipado de su origen y conseguido autorregularse objetivamente.

Este proceso económico-social de industrialización y de urbanización, que tiene sus propias leyes y que seguirá desarrollándose en lo sucesivo, encierra consecuencias sociales muy profundas. Así, por ejemplo, rompe la unidad tradicional entre mundo social de residencia y de trabajo y reduce las funciones de los grupos sociales primarios, tales como la familia y la vecindad, restando posibilidades de influencia a la Iglesia, tradicionalmente relacionada con los grupos sociales primarios. El mundo industrial del trabajo, incluso el moderno mundo de trabajo en cuanto tal, impide el desarrollo de la religiosidad y de la eclesialidad constitucional, no solo por ser una esfera pública y como tal reclamada por la nueva sociedad secular, fiel a la posición crítica que adoptó frente a la tradición, sino también, y sobre todo, por razones de estructura: su organización responde al principio del sistema fines-medios, permite el desarrollo del hombre solo en ciertos aspectos de su existencia y, finalmente, se caracteriza por un elevado índice de movilidad, que imposibilita el desarrollo de formas permanentes y generales de vida como base de la religiosidad institucional. La urbanización produce efectos similares en el mundo en que vive el individuo humano. Además, el proceso de industrialización y la universal conformación científica de la vida social y cultural han dotado a la idea de la manipulabilidad del mundo de un contenido tan real que, para comprender y explicar la realidad, ya no se presenta la opción de la referencia a los poderes sobrenaturales.

Esta versión de la tesis de la secularización, que se apoya en una transformación de la estructura social entendida a nivel de época y con leyes propias, y que ve en dicha transformación la base para explicar la secularización, entendida a su vez como epocal

e inevitable, en el sentido de una descristianización y de una desecle-sialización progresivas, en cuanto sistema de coordenadas interpretativas generales de la historia contemporánea, arroja un alto índice de aceptabilidad y se ha convertido, incluso en la Iglesia y en la teología, en base del diálogo con el mundo moderno y en norma del desarrollo de nuevas formas de trabajo eclesial[49].

Pasando a los detalles el índice de aceptabilidad baja rápidamente. En la categoría de la industrialización, que es, en este caso, el punto de partida, y que implica, casi siempre, la distinción global entre sociedad preindustrial y sociedad industrial, se integran en un contexto de aparente necesidad elementos no menos confusos y heterogéneos que en la categoría análoga de la secularización. Hoy es frecuente poner en tela de juicio la tesis, explícita o implícitamente ligada casi siempre con la categoría de la industrialización, de la necesidad y, sobre todo, de la convergencia intercultural de la moderna evolución social. La industrialización en cuanto proceso primariamente tecnológico da lugar a determinadas estructuras sociales de carácter central, que son «inevitables» y similares en todas las sociedades industriales. No obstante, no se puede hablar en serio de un poder determinante estrictamente unitario de la industrialización en todos los dominios de la vida social y en todas las sociedades industriales[50]. Las investigaciones más recientes de la sociología eclesial, que inicialmente se sintieron directamente fascinadas por la aceptabilidad de la relación causal entre la industrialización y la secularización, comienzan a pensar, cada vez con más insistencia, que dicha correlación unilateral y directa es insostenible. La misma idea, tan extendida, de que las formas de la vida rural-agraria van necesariamente unidas a una religiosidad y a una eclesialidad más elevadas, mientras que en las formas de la vida industrial-urbana el índice de religiosidad y de eclesialidad es más bajo, y de que el desplazamiento de las primeras por las últimas significa un momento importante del proceso de secularización, no resiste a un análisis más riguroso desde el punto de vista de la historia social y de la sociología de la iglesia[51].

[49] Para el análisis de las nuevas formas de trabajo eclesial en el campo protestante promovidas por la tesis de la secularización, cfr. J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964.

[50] Cfr. A. S. Feldman y W. E. Moore, «Are Industrial Societies Becoming Alike?», en: *Applied Sociology. Opportunities and Problems*, ed. de A. W. Gouldner y S. M. Miller, Nueva York, Londres, 1965.

[51] Para más detalles, cfr. el tomo segundo de esta Introducción a la sociología de la religión, *Iglesia y Sociedad;* también N. Birnbaum, «Säkularisation. Zur

La precaria solución que implican estas conexiones causales, acentuadas a nivel de la historia social o de la historia estructural, se ejemplifica en la idea de que la religión queda desplazada progresivamente hacia lo privado, y que lo privado pierde relevancia socioestructural en la moderna sociedad industrial. Esta idea, desarrollada en USA sobre la base de ciertos fenómenos de la religiosidad burguesa de tipo formativo, aunque también sobre la base de ciertos fenómenos de pluralismo religioso de grupos, tiene que ser sometida a comprobación en relación con dos problemas. En primer lugar cabría preguntar por el derecho con que —en el caso de esta afirmación— se diversifican entre sí, en el plano de la estructura y de la historia estructural, los fenómenos de lo religioso y de lo privado, para relacionarlos después entre sí y poder explicar el uno analizando el destino del otro. En segundo lugar —dentro de los límites que habría que fijar a esta tesis respecto del primer problema— cabría preguntar por la posibilidad de formular la segunda tesis, según la cual en el estadio tardío de la industrialización, y dada la expansión de la esfera del tiempo libre, son posibles en ciertas circunstancias la estabilización y el incremento funcional de los grupos sociales que calificábamos de primarios, y por la posibilidad de que este hecho suponga un nuevo incremento funcional de la esfera privada, que, desde un punto de vista estructural, recibe la calificación de irrelevante. La referencia a la «teoría religiosa de la sociedad del tiempo libre» (Rendtorff) de Schleiermacher demostrará la escasa novedad de este problema y lo mucho que el pensamiento socio-religioso actual depende de las posibilidades mentales apuntadas en su prehistoria, en el caso de tesis similares a la enunciada. En obra *Sobre la religión. Discursos a sus detractores cultos,* Schleiermacher escribe:

«Esperamos que, cuando termine nuestra formación artística, llegará un tiempo en el que no habrá necesidad de ninguna otra sociedad preparatoria para la religión que la vida íntima familiar. En la actualidad millones de personas de ambos sexos, pertenecientes a todos los estados, suspiran agobiados por un trabajo mecánico e indigno... Esta es la razón de que no tengan una mirada libre y abierta, que es la única forma de encontrar el mundo. El mayor obstáculo de la religión está en que tengamos que ser esclavos de nosotros mismos, pues esclavo es todo el que se ve obligado a efectuar algo que deberían realizar las fuerzas muertas.

Soziologie der Religion in der heutigen Gesellschaft des Westens, en: *Monatschrift für Pastoraltheologie*, año 48 (1959), págs. 68-84.

Tenemos la esperanza de que, cuando las ciencias y las artes lleguen a su estadio final, podamos aprovechar estas fuerzas muertas, que transformen en un palacio de hadas el mundo físico y todos los elementos del mundo espiritual susceptibles de regulación, donde, para que las cosas sucedan a la medida de sus deseos, al dios de la tierra le baste con pronunciar una palabra mágica o apretar un botón. Solo entonces el hombre será libre, y la vida será práctica y contemplativa al mismo tiempo, el bastón del tirano no penderá sobre nadie, y todos dispondrán de sosiego y ocio para contemplar el mundo... En la época feliz, cuando todos puedan ejercer y utilizar libremente su razón, quien tenga capacidad para la religión participará de ella en el primer despertar de las fuerzas superiores, en la juventud santa protegida por la sabiduría del padre; desaparecerá la intervención unilateral, y el padre, a quien no se le negará el mérito, no solo dirigirá al vigoroso hijo hacia un mundo más alegre y hacia una vida más grata, sino que lo orientará también hacia la asamblea santa, más numerosa ahora y más activa, de los adoradores del Eterno»[52].

Para terminar, señalaremos una vez más la cuarta función de las coordenadas interpretativas de la secularización: la función de aliviar a quienes viven en el ghetto de la religión explícita o a quienes, por razón de oficio, cuidan de él. Las coordenadas interpretativas de la secularización les proporcionan una conciencia de identidad como representantes de la religión, cuya evidencia y rigor difícilmente se pueden superar y que se ve constantemente apoyada desde fuera, por la interpretación ajena. Es curioso que, partiendo de esta posición, no se haya emprendido ninguna revisión de las coordenadas interpretativas de la secularización.

c) *La tesis de la secularización como sistema de coordenadas interpretativas contemporáneas*

Resumiendo. La tesis de la secularización se presenta como un sistema de coordenadas interpretativas contemporáneas muy elásticas, que reducen a un contexto susceptible de análisis toda una serie de experiencias, de interpretaciones de la situación y de representaciones teleológicas. Su extraordinaria elasticidad y su capacidad para unificar posiciones controvertidas dentro del mismo

[52] F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, nueva edición de R. Otto, 5.ª ed., Gotinga, 1926; en torno a la teoría de Schleiermacher sobre religión y sociedad, cfr. T. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, capítulo IV, *ibidem*.

horizonte mental y analítico aseguran a estas coordenadas interpretativas un elevado índice de fuerza psicológica de convicción y contribuyen a la autoafirmación y estabilización progresivas del contexto que constituye el término de referencia en su intento interpretativo.

Estas coordenadas interpretativas tienen su lugar dentro de la historia de las ideas y de la sociedad y dentro de la estructura social, en la época de la historia del cristianismo que señala su propio término de referencia. La razón de su validez y del valor de sus resultados está en que dichas coordenadas interpretativas han evidenciado y puesto de relieve aspectos esenciales de la transformación sociocultural verificada en las sociedades occidentales cristianas contemporáneas respecto de los diversos grupos a los que afectó y afecta dicha transformación. Y esto en el doble sentido de que, en primer lugar, experiencias y contenidos determinados, que, en sí mismos, son difusos y susceptibles de una valoración controvertida, quedan integrados en un contexto interpretativo, y de que, en segundo lugar, la capacidad interpretativa de este contexto ofrece la posibilidad de las más diversas incitaciones a la acción y formas de la misma.

En este punto se refleja claramente la *plurifuncionalidad* peculiar de estas coordenadas interpretativas. A los propugnadores de la secularización en el plano de la política de las ideas, lo mismo que a sus impugnadores, puede servirles de cuadro común descriptivo de referencias, al mismo tiempo que ofrece a ambos partidos la posibilidad de justificar y estructurar sus posiciones contrarias apelando los dos a dicho cuadro de referencias. Más aún: estas coordenadas interpretativas abarcan también la posición de quienes, situados en la zona de la indiferencia, intermedia entre las dos posiciones contrarias frente a la secularización, ceden sus evidencias y su conducta a lo que en cada caso se pretende, se desea o se espera. Asimismo las coordenadas interpretativas de la secularización resultan también funcionales respecto de una posición que se presenta como ilustrada, aunque se atiene a compromisos parciales de tipo religioso-eclesial que ella califica como la única expresión realmente posible de las necesidades religiosas generales. La amplia zona de indiferencia religiosa complaciente que se ha establecido entre la eclesialidad y la irreligiosidad decididas, puede ser interpretada —y lamentada— desde las dos posiciones últimas como simple costumbre y rutina, como falta de decisión y fallo humanos. Además, en esta misma zona cabe una amplia escala de actitudes que, partiendo de una confesión de cristianismo opuesta a todo lo eclesial, y pasando por una vivencia cristiana de intenso carácter ético, llega a una vaga

religiosidad natural o también a una creencia en Dios fijada ideológicamente. No obstante, todas estas formas de actitudes siempre religiosas, en el horizonte polarizador de la experiencia epocal de la secularización, se presentan preferentemente como formas mixtas, como irresoluciones, como restos o productos de desintegración del pasado.

La elasticidad de la tesis de la secularización, su capacidad para reducir a un contexto aceptable toda una serie de observaciones, valoraciones contradictorias y propósitos de acción, hace difícil la tarea de clasificar y comprobar sus contenidos de experiencia según puntos de vista distintos a los suyos propios. Esta dificultad se refleja intensamente en los escasos intentos realizados hasta la fecha de aceptar el término de secularización como concepto sociológico. Este ensayo lleva a Howard Becker a definir como «secular» toda sociedad que se muestre abierta a la transformación social[53]. Ahora bien, lo único que así se logra es formalizar la concreción epocal de la tesis de la secularización, excluyendo por definición que los momentos religiosos puedan introducir una transformación social. Harold Pfautz equipara la secularización a la diferenciación social[54]. Entonces se acentúa *en primer lugar* el carácter evolucionista del proceso de secularización, que se interpreta como característico del proceso social, de forma que cabe decir que hasta las instituciones políticas y económicas son susceptibles de ser secularizadas. Pero entonces *—en segundo lugar—* se abre una segunda vía de acceso a la problemática de la secularización. La secularización puede definirse como un cambio en la estructura de la autoridad, a lo largo del cual va diferenciándose y haciéndose más flexible una estructura de la autoridad cerrada en sí misma y dueña de un control eficaz. Entonces, debido a la protección de la estabilidad del sistema social, surge el problema del modo de desarrollar sistemas secundarios y terciarios de control que lleguen adonde no alcanza el sistema primario y que, para poder hacerlo, modifican el contenido, los objetivos y los métodos de éste, teniendo incluso que distanciarse de ellos, sobre todo en el caso límite. Desde esta perspectiva la categoría de la secularización pierde su concreción de época; puede aplicarse a todas las instituciones sociales de todas

[53] H. Becker, *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln*, Würzburg, 1959, comentario; ídem, «Säkularisationsprozesse», en: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, año 10 (1932), págs. 283-294, 450-463.

[54] H. W. Pfautz, «The Sociology of Secularization: Religious Groups», en: *The American Journal of Sociology*, año 61 (1955), págs. 120-128.

las épocas, cada vez que frente a estas instituciones se aborde el problema de la posibilidad de dirigir y controlar unitariamente un campo social que antes estaba cerrado en sí mismo y se podía abarcar con la mirada, pero que ahora se encuentra en pleno proceso de expansión y de diferenciación. Entonces la secularización sería el problema de toda institución de la sociedad total incapaz ya de aprehender todos los círculos vitales de sus miembros, y por tanto sería también, y sobre todo, un problema del Estado. Llegados a este punto hay que advertir que la última sociología marxista de los países socialistas habla de secularización al discutir el problema de la indiferencia ideológica de amplios círculos de población.

Las coordenadas interpretativas del tipo de las de la secularización son imprescindibles para orientar la acción individual y social y para activar la discusión en la zona neutral de la formación de hipótesis científicas; no tendría que salir al campo para luchar contra su simple existencia. No obstante, interesa tener conciencia plena de las contradicciones internas de tales coordenadas interpretativas, someter constantemente a revisión su virtualidad explicativa y señalar los límites de su funcionalidad, que aparecen cuando interpretan falsamente los hechos y cuando las nuevas tendencias de la evolución solo pueden comprenderse en su negatividad, como contradicciones a nivel de definición o como conflictos realmente insolubles. En el horizonte de las coordenadas interpretativas de la secularización, donde se han formulado y relacionado entre sí posiciones diversas y hasta opuestas, resulta difícil realizar este retorno crítico: todas las posiciones imaginables y dadas en este horizonte trabajan tenazmente en explicarse por sí mismas afirmándose frente a las demás, produciendo así la apariencia de una validez apoyada y protegida de múltiples maneras. En el campo del pensamiento científico, el sociólogo de la religión resuelve las dificultades mentales que van surgiendo mediante el método de las definiciones. Sobre el particular hay que tener en cuenta un ensayo como el de Thomas Luckmann, que trata de clasificar, como forma fenoménica de una nueva religión secular, postcristiana, los fenómenos religiosos, sociológicamente aprehensibles, de la moderna sociedad industrial, que, dado el horizonte de la tesis de la secularización, ya no es posible integrar unívocamente en una religión histórica, como la cristiana (cfr. parte III, 3). Por lo general el teólogo resuelve sus problemas estableciendo nuevas coordenadas interpretativas de carácter derivado, como, por ejemplo, las de «cristianismo sin religión», «mayoría del mundo» o «época postcristiana». Estas coordenadas interpretativas pueden existir al

margen de todo control y ser constantemente utilizadas en el distanciamiento buscado por la teología académica, al mismo tiempo que dan lugar en la praxis eclesial a un aparato autónomo de autorrepresentación modernista que debe la aceptación y la simpatía con que cuenta no precisamente a su actividad, sino a algo previamente existente: la religión impulsada hacia lo no-explícito, que ya no consigue expresarse en el purismo y en el rigorismo de la religión explícita.

Con base en una tesis como la expuesta, es posible un retorno más allá de las obviedades culturales de las coordenadas interpretativas de la secularización. Dicho retorno posibilitaría la acción de la conciencia teorética frente a tales coordenadas interpretativas. Ahora bien, es más fácil definir esta acción que llevarla a cabo. En sus *Reglas del método sociológico*, Durkheim ha señalado que, cuando analizamos las creaciones conceptuales de la conciencia preteórica y nos adaptamos más a su comprensión que a las realidades que designan, sentimos la inclinación natural de ponerlas en lugar de éstas y de convertirlas en objeto de nuestras consideraciones[55]. En lugar de analizar los hechos a que se refieren unas coordenadas interpretativas como las de la secularización, nos contentamos fácilmente con tomar conciencia de estas mismas coordenadas y con aplicarlas de nuevo. Entonces —sirviéndonos de palabras de Durkheim—, en vez de hacer una ciencia de la religión, nos limitamos exclusivamente a «análisis ideológicos», posiblemente con la convicción subjetiva de haber escalado ya los grados de la conciencia teorética, convicción reforzada por la circunstancia de que el análisis ideológico no renuncia de ninguna manera a observar y registrar los hechos —aun cuando solo en plan de ilustración—, y también porque una actuación académicamente institucionalizada de esta especie reclama igualmente la conciencia teorética.

El problema que hay que plantear ahora es el siguiente: la sociología religiosa más reciente, constituida a finales del siglo XIX como disciplina rigurosamente científica, ¿ha sometido los resultados de la conciencia teorética de que acabamos de hablar a las coordenadas interpretativas de la secularización?

Con esta pregunta volvemos a las disquisiciones de la primera parte de este volumen, cuyos resultados provisionales trataremos de examinar y desarrollar a la luz de las consideraciones que nos ha merecido la historia de los problemas.

[55] Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, nueva ed. de R. König, *ibidem*, pág. 115.

Capítulo 3

LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION EN LA ACTUALIDAD

Tanto si se piensa en el periodo «clásico» de la sociología religiosa *como* en el periodo, localizado en torno a 1940, de la sociología de la religión en cuanto sociología de la iglesia, se impone la respuesta negativa al problema, planteado al final del capítulo anterior, sobre los resultados de la conciencia teorética en la sociología religiosa precedente frente a las coordenadas interpretativas contemporáneas de la secularización y frente a los conceptos, supuestos en las mismas, de la problemática religiosa de la historia del cristianismo. Esta doble referencia es importante, ya que en la crítica más reciente de la sociología religiosa se afirma invariablemente que la eficacia de la conciencia teorética es un logro de la sociología religiosa «clásica», y que el camino hacia el futuro de la sociología de la religión debería seguir una orientación nueva basada en la obra de los clásicos de la misma. Por diferentes que resulten en el plano concreto las actitudes mentales desarrolladas en la sociología de la religión a partir de los trabajos de Durkheim, y por mucho que se justifiquen las cesuras que cabe señalar entre los periodos «clásico» y último de la misma, el pensamiento socio-religioso se caracteriza desde el principio por estar en conexión con alguna versión de las coordenadas interpretativas de la secularización, por buscar la reelaboración y profundización conceptual de las

mismas, así como la operacionalización de las investigaciones, tratando de enriquecerlas con datos y observaciones nuevos. El hecho de que en este caso se hable —si es que se habla— explícitamente de secularización solo en contadas ocasiones, hoy, cuando la discusión crítica de la tesis de la secularización comienza a señalar un nuevo periodo de la sociología religiosa, es un indicio de la asimilación implícita de dichas coordenadas interpretativas.

El hecho de que —como mostraremos inmediatamente— nos veamos en la precisión de exceptuar en cierto sentido toda la compleja obra de Durkheim de este juicio sobre la sociología de la religión no supone una reducción decisiva del crédito que la misma nos merece, ya que en ella son precisamente los aspectos que justifican su situación marginal los primeros en aparecer en las discusiones socio-religiosas más recientes, a las que prestan sus nuevos acentos críticos.

3.1. Sociología de la religión en cuanto sociología del secularismo.

Atendiendo a la sociología eclesial más reciente, hoy no cabe apenas discutir en serio la legitimidad del juicio que se acaba de formular[1]. Desde los ensayos fundamentales de sociología eclesial y pastoral de Gabriel Le Bras y Ferdinand Boulard[2], la sociología religiosa —en parte como sociología de la comunidad eclesial y en parte como sociología pastoral[3], de orientación directamente pragmática, que en Francia se conoce con la expresión de *sociologie religieuse*—, sirviéndose de la sociografía descriptiva y de las últimas investigaciones sociales de carácter empírico, se ha dedicado a describir y analizar los *resultados* de la secularización, el *secularismo*[4], excluyendo de sus análisis toda reflexión crítica sobre el con-

[1] En el segundo tomo de esta Introducción a la sociología religiosa: *Iglesia y sociedad*, analizaremos las críticas, ya numerosas, sobre la sociología eclesial más reciente. Como ejemplo, véase la recensión crítica de publicaciones de sociología eclesial en Th. Luckmann, «Neuere Schriften zur Religionssoziologie», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 12 (1960), págs. 315-326.

[2] Cfr. especialmente, G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 tomos, París, 1955-56, y F. Boulard, *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*, Maguncia, 1960. Sobre la sociología eclesial en Holanda, cfr. J. Matthes, *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden*, Neuwied, 1965, capítulo VI.

[3] Citaremos la colección editada por D. Goldschmidt, F. Greiner y H. Schelsky, *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1960.

[4] El término lo utiliza T. Rendtorff (tomándolo de H. Blumenberg) en su estudio *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*,

cepto previo, tan complejo, de secularización. Se ha limitado a los fenómenos que las actuales sociedades occidentales, que pasan por secularizadas, reconocen expresamente como específicamente religiosos —definiéndolos, de una u otra forma, como eclesialidad—, y estudiándolos desde el punto de vista de sus relaciones con otros factores sociales. En numerosas monografías —publicadas sobre todo en Francia, en Holanda y en Alemania Federal; últimamente han aparecido algunas publicaciones también en la República Democrática Alemana, en Polonia y en Checoslovaquia—, la sociología religiosa ha analizado la distribución de la eclesialidad en la población teniendo en cuenta las notas de la clasificación social, el grado de formación y la diferenciación ciudad-campo, y, apoyándose en el análisis de las funciones y de los sistemas, ha estudiado los grupos e instituciones en que hoy se organiza la eclesialidad en cuanto tal.

Indudablemente, estos hechos han dado lugar a puntos de vista muy interesantes sobre la estructura de la eclesialidad actual, a la vez que han permitido deducir consecuencias prácticas en relación con la acción eclesial. No obstante —y cada vez más—, las investigaciones de la sociología religiosa tropiezan invariablemente con problemas que superan la capacidad de comprehensión y de explicación de su actitud. Entonces, en vez de revisarla a la vista de tales problemas, tiende fácilmente a traspasar éstos a otras disciplinas. Nos referimos sobre todo al problema de la definición e interpretación adecuadas de la «eclesialidad distanciada», que en todos los países occidentales aparece como un fenómeno de masas y cuya comprensión resulta tan difícil mientras los intereses de la investigación se centren en el secularismo explícito. Cuando, en su estudio de una comunidad eclesial evangélica en una gran ciudad, Reinhard Köster plantea el problema del efecto socialmente selectivo de las normas extremas de la eclesialidad, y cuando, en un estudio sobre la actitud de la generación joven frente a la religión y la iglesia, Hans Otto Wölber pregunta por la posibilidad de que exista formas de eclesialidad a las que se prohíbe manifestarse en la organización formal iglesia[5], nos encontramos ante problemas que tienen carácter de marginales en los límites que la sociología

tomo II, Colonia y Opladen, 1966; véase este estudio en la selección de textos del presente volumen. (En la traducción española se ha traducido el término alemán *Säkularisat* por secularismo.)

[5] R. Köster, *Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer grosstädtischen evangelischen Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1959; H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, *ibidem*.

de la iglesia se ha impuesto a sí misma, y entonces la solución exacta de los mismos resulta difícil.

La crítica de la sociología de la iglesia insiste siempre —también Luckmann— en la necesidad de volver a las actitudes mentales generales de la sociología religiosa clásica. Esta exigencia nos lleva a exponer brevemente la postura de Max Weber frente a la tesis de la secularización.

Max Weber utiliza el término de secularización en contadas ocasiones. No obstante, perfila su temática socio-religiosa dentro del horizonte de la experiencia de la secularización. Partiendo del «cosmos ingente», de la «concha inalterable» del actual orden económico de carácter capitalista [6], que en el sentido de la «sociedad moderna» se presenta como la actualidad social que ya no cabe inferir totalmente de su origen, plantea el problema de la virtualidad determinante de este origen, descubriéndola en las máximas formuladas por la ética protestante, relativas a la línea de conducta y a la mentalidad económica a que las mismas dan lugar. El propósito de Weber de contrarrestar el determinismo económico marxista es tan claro como su coincidencia formal con el modelo final histórico en que cristaliza la experiencia general de la secularización: el orden capitalista, surgido de la mentalidad económica posibilitada por la ética protestante, termina emancipándose de su propio origen. Dicha experiencia se ha establecido dentro de este orden, y, además, ha desarrollado la exigencia de apropiarse subjetivamente de las máximas éticas que han posibilitado el nacimiento de este orden.

Weber desarrolla en dos direcciones el tema inicial de sus investigaciones socio-religiosas. En sus análisis de las religiones del mundo trata de encontrar puntos de analogía con la evolución analítica de la cultura occidental. Trabaja sobre una cantidad enorme de materiales comparados relativos a la historia de las estructuras, partiendo de los hechos que en una cultura o en una época cultural se presentan como religión *concreta* y prescindiendo intencionadamente del problema de la *esencia* de la religión. En sus trabajos de orientación más sistemática [7], Max Weber, apoyándose en los

[6] M. Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, 4.ª ed., Tubinga, 1947, pág. 37. Véase también el análisis de la sociología religiosa de Max Weber escrito por R. Bendix, en la selección de textos del presente volumen.

[7] Reunidos en el capítulo V de la segunda parte de la obra sistemática de Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Edición de J. Winckelmann, Colonia-Berlín, 1964.

resultados de sus estudios sobre historia universal, se esfuerza por abordar el que se formula, modélicamente, en su tesis sobre el protestantismo y el capitalismo: la determinación de la acción social, sobre todo de la acción económica, por las ideas religiosas. A este problema se responde admitiendo una especie de doble gradación histórica en el proceso de la concienciación de la acción humana (Weber habla de racionalización). En el primer grado, históricamente hablando, de este proceso la racionalización de la acción humana consiste en la *sacralización* de ciertos complejos relativos a la experiencia y encuentro con el mundo, que de esta manera son susceptibles de ser manejados según determinadas reglas. Una de las creaciones finales más sublimes de esta evolución es la ética de la intención, en la cual se desbordan las normas individuales estereotipadas de la conducta sacral a favor de una «relación integral racional de la línea de conducta respecto de objetivos religiosos de salvación» [8]. En este momento aparece el segundo acto histórico de la racionalización (es decir, el proceso de la secularización), a lo largo del cual se produce la irracionalización de la conducta religiosa. Al final del mismo el mundo racionalizado (el orden capitalista, la sociedad moderna) hace de la religión irracionalizada algo específico, que desarrolla en instituciones especiales el carácter de lo «extramundano» bajo la forma de ciertos modos sociales de conducta cuya relevancia, no obstante, se reduce todavía a su sentido religioso.

Con otras palabras, en relación con el efecto de las ideas religiosas sobre la acción social hay una especie de punto histórico culminante, que se define en la tesis protestantismo-capitalismo. Por el contrario, dada la realidad actual de la emancipación del capitalismo, la conducta de la religión sigue siendo social como antes, aunque *específicamente* social. Por esta razón, de los análisis de Weber se deduce implícitamente que, en el futuro, la sociología de la religión, de acuerdo con el presente de la sociedad moderna, solo será posible como sociología del secularismo. Por tanto, no es posible movilizar a Max Weber y a su postura contra la limitación teorética y empírica de la sociología eclesial más reciente, sino que es preciso partir del hecho de que esta limitación es justamente consecuencia de la postura de Weber.

El tema de la sociología de la religión, que Weber formula y trata con carácter de central, refleja la problemática de la secularización en una cultura en la que se ha verificado de una manera

[8] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibidem*, pág. 448.

diferenciada y gradual la ruptura con la tradición. En dicha cultura no solo se ha producido una diversidad de opiniones teológicas y de formas eclesiales, sino que, sobre todo, han aparecido multiformes culturas laicas de carácter cristiano, respecto de las cuales un cumplimiento mínimo de las obligaciones eclesiales estaría en contradicción con la conciencia de la actitud cristiana general en la interpretación del mundo y de la existencia. Por el contrario, en la cultura francesa, polarizada en torno a la antítesis clerical-laico, la secularización, como ya vimos en otro lugar, presenta menos el carácter de problema multiforme de época. La eclesialidad, aislada por la «nueva sociedad» con un radicalismo mucho más intenso debido a la crítica de la tradición y a sus consecuencias revolucionarias, puede ser considerada con mucho mayor rigor como objeto especial. Con este fondo, la actitud mental de Durkheim, que procede a nivel ahistórico y estructural-funcional, se destaca por su excesiva inteligibilidad. Posteriormente, bajo el influjo de las investigaciones etnográficas, que recibieron un impulso considerable en la segunda mitad del siglo XIX y en las que él mismo intervino activamente con sus estudios sobre el totemismo en los pueblos primitivos australianos, Durkheim no tenía tanta dificultad en plantear el tema de la sociología de la religión a partir de los contenidos religiosos ni en encomendarle la tarea de explicar el contenido de la religión, arraigado estructuralmente en toda sociedad humana, y de definirlo dentro de la amplitud de variación que se da en los diversos tipos de sociedad.

Durkheim no estudia la historia de la problemática de la religión. Fiel al principio de que la «exterioridad frente al que actúa» es la señal característica de los hechos sociológicos[9], aplica a la religión su regla general del método sociológico, según la cual, en cuanto afirmaciones sobre fenómenos sociales, los hechos sociológicos tienen que ser considerados como cosas. De acuerdo con los resultados de la crítica religiosa clásica, cuya tesis de la proyección y de la compensación le merecen créditos diversos, admite como indiscutible la circunstancia de que los hechos religiosos son «externos» respecto del creyente. Sin preguntarse por su génesis histórica, parte del concepto de religión desarrollado por la crítica religiosa y lo vuelve a definir en el sentido de un hecho sociológico, eliminando como falso el problema de la *esencia* y del *origen* de la religión.

[9] Cfr. sobre el particular la Introducción de R. König en: Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, *ibidem*, págs. 44-50.

Los elementos que integran su definición de la religión como hecho sociológico son los siguientes:

1. los fenómenos religiosos se caracterizan por su carácter especial de obligatoriedad;
2. se apoyan en una clasificación de las cosas y de los objetos en profanos y sacros, y
3. son sacros los objetos cuya forma es producto directo de la sociedad, mientras que son profanos los que el individuo se ha creado personalmente, de acuerdo con su razón y su experiencia.

Con otras palabras: la actuación y la conducta religiosa son una forma especial de la actuación y de la conducta sociales. Al igual que estas últimas, se caracterizan por su carácter de obligatoriedad, que en este caso se extrema por la referencia a una clase de objetos clasificados como santos. Así definida, la religión es independiente de ciertas particularidades, como, por ejemplo, la representación de un Dios. Esta definición de religión puede aplicarse también con carácter universal a la religión natural, surgiendo entonces incluso la posibilidad de una sociología de la representación de Dios: el Principio Dios introduce un cierto orden en el cúmulo heterogéneo y difuso de las cosas santas.

Indudablemente, esta postura mental de Durkheim da un impulso considerable a la investigación comparada de las religiones y posibilita puntos de vista estructurales especialmente sobre formas culturales y ritos no cristianos. La problemática de esta postura se refleja en tres planos.

En primer lugar, está el hecho peculiar de que Durkheim aplica a la religión consideraciones metodológicas totalmente fundadas, sobre la forma y el modo de definir y tratar científicamente hechos sociológicos. El preconcepto segmental de religión que aquí se expresa no puede fundarse ni justificarse únicamente desde el plano metodológico, al margen de las perspectivas históricas del problema. Prescindiendo de los condicionamientos históricos de la posibilidad de este preconcepto segmental de religión, se logra dominar un amplio campo de la investigación comparada. No obstante, los resultados de la investigación se prestarían fácilmente al engaño, pues parten de la base de una universalidad formal de los fenómenos analizados, la cual tiene de hecho un elevado índice de selectividad, y en general define como religión lo que como tal aparece en una época concreta de una cultura —justamente una conclusión que hay que evitar a todo trance—. Al llegar a este punto tropezamos con un problema de fondo latente en toda la sociología actual. No sería una cuestión última a tratar la posibilidad de que

la sociología, en su esfuerzo por hacerse con categorías y teorías universales, no esté simplemente generalizando momentos específicos, relativos a la historia estructural, de un tipo social determinado al que ella misma pertenece.

Segundo. En la sociología religiosa de Durkheim, íntimamente relacionado con este problema —que no podemos estudiar con mayor amplitud— está el del *sociologismo*. Una de las consecuencias de su postura es la posibilidad de equiparar simplemente la religión con la sociedad, entendida ésta en un sentido poco menos que fetichista. Entonces la religión quedaría totalmente reducida a la sociedad, y ésta se convertiría en una última instancia sancionadora y controladora. Aunque es claro que Durkheim trató siempre de eludir esta consecuencia de su postura, sin embargo, es también evidente que sus métodos la reclamaban y que, al final, no supo eludirla. Esto tuvo dos efectos característicos en la evolución posterior de la sociología religiosa. En primer lugar, en el pensamiento de Durkheim la dimensión sociologista ha concitado la justificada protesta de la ciencia de la religión orientada en sentido no sociológico, sobre todo la protesta de la fenomenología religiosa, y al mismo tiempo, sin pretenderlo, ha aprobado los estériles esfuerzos de ésta por definir la esencia de la religión de una forma más intuitiva. En segundo lugar, se han repetido constantemente los intentos —sobre todo en la sociología religiosa norteamericana— de liberar el método estructural-funcional de Durkheim de su carga sociologista (recuérdense los trabajos, ya señalados, de J. M. Yinger). Ahora bien, como ya vimos, este ensayo tropieza invariablemente con el problema de definir los elementos que caracterizan de específicamente tales a los fenómenos religiosos, que se definen primaria o exclusivamente por sus efectos sociales. Se trata de una problemática que personalmente se la resolvió Durkheim (desde el punto de vista sociologista). Si no se acepta su solución, los resultados de un método que siga la orientación de Durkheim son insuficientes. Naturalmente, no se debe olvidar que el escenario religioso de la sociedad norteamericana no permite tomar conciencia plena de esta dificultad. En la sociedad norteamericana hacer sociología religiosa significa investigar en su estructura de grupos, y en sus funciones dentro de la misma sociedad, una multiplicidad, prácticamente imposible de describir, de grupos religiosos privados diferenciados unos de otros y definidos por peculiaridades confesionales, teniendo en cuenta que dicha sociedad es profundamente heterogénea desde el punto de vista sociocultural y que su estructura axiológica vinculante no deriva de una historia común de tradición

cristiana. Es decir, se puede intentar el análisis individual de tipo estructural-funcional de fenómenos religiosos concretos, prescindiendo del problema del sociologismo, en los casos en que los mismos no presentan de antemano el carácter de fenómenos que afectan primariamente a toda la sociedad. Hasta ahora este problema no se ha tenido suficientemente en cuenta al admitir en la sociología europea ciertas conclusiones de la norteamericana.

Finalmente, hay que señalar el problemático evolucionismo de Durkheim. Durkheim se niega claramente a señalar y facilitar un lugar histórico para el origen de la religión, que para él coincide con la aparición de la sociedad humana. Sin embargo, aunque de una forma casi siempre vaga, piensa en una especie de historia evolutiva natural de la religión, que, a su vez, se identifica con la historia evolutiva de la sociedad humana. Cuando ésta cambia, cambian con ella los fenómenos religiosos, y la evolución de la colectividad humana pasa de un estadio en que a determinadas representaciones de la fe responden obligatoriamente determinadas actuaciones, a otro estadio en que a unas representaciones de la fe ya no responde un sistema de formas obligatorias de acción, y al revés. Ahora bien, solo el primer estadio, donde se da una compenetración íntima entre el pensamiento y la acción, es susceptible —de acuerdo con ciertas expresiones de Durkheim— de ser calificado justamente de religión en el sentido de una interpenetración entre colectividad social y contenidos religiosos. Desde esta perspectiva, el esquema epocal de la secularización en Durkheim se convierte, más implícita que explícitamente, en un esquema evolucionista según el cual la evolución de la sociedad humana puede interpretarse como un progreso continuado en relación con sus contenidos religiosos de cada momento: de la identidad de la fe, pensamiento y acción en las formas elementales de la vida religiosa, pasando por la creación de sistemas éticos específicos en las religiones de desarrollo superior, hasta llegar a la autonomía recíproca de los sistemas éticos y de los sistemas de las representaciones de la fe.

Este desplazamiento del problema de la secularización a la perspectiva exclusiva de una historia de la *evolución* se corresponde con la postura ahistórica de Durkheim, que procede a base de definiciones, y, como ya se dijo, abre ciertas vías de investigación concreta, aun cuando al mismo tiempo acentúa el peligro de objetivar la problemática religión-sociedad —que solo puede valorarse debidamente en una perspectiva histórica de la estructura— en una forma tal que dificulte la visión de las diferencias y diferenciaciones significantes.

No obstante, la compleja obra socio-religiosa de Durkheim presenta algunos puntos de apoyo que permiten superar las dificultades del pensamiento socio-religioso. Se trata de dificultades que, por lo menos en una parte considerable, remontan al mismo Durkheim. En primer lugar, Durkheim no ha fijado su concepto evolucionista hasta el punto de que, al término del proceso de secularización, tal como él lo entiende, tenga que pensar necesariamente en una desaparición de todas las religiones. Esta hipótesis solo cabría, según él, en el caso de que desapareciese también la sociedad. Considerando la situación religiosa de su época, ve que el ámbito de las cosas a las que la religión podría referirse como «santas» está sometido a un proceso de reducción debido al influjo de la ciencia y de la configuración científica de la sociedad. Pero al mismo tiempo ve también que, en estas circunstancias, la religión «está llamada a transformarse más que a desaparecer», e incluso espera que en el futuro habrá una época de nueva «excitación creadora» en un sentido totalmente religioso. De acuerdo con la propia postura de Durkheim, la base estructural de la «transformación» de la religión únicamente se puede fijar en la referencia al carácter obligatorio de las representaciones religiosas, o, dicho de otro modo, en la referencia a su lugar en la estructura de la autoridad relativa a toda la sociedad y en los cambios de la misma. Efectivamente, en cuanto hecho de época la secularización, según Durkheim, solo puede entenderse como un cambio en la estructura de la autoridad que afecta a toda la sociedad.

Estos puntos de vista que acabamos de exponer ocupan cada vez más el primer plano de la discusión en la sociología religiosa más reciente.

3.2. Nuevas interpretaciones de la experiencia de la secularización.

En el ámbito de las últimas investigaciones de la sociología de la iglesia han sido muchos los intentos de llegar a conclusiones que permitan comprender las condiciones de la no eclesialidad empíricamente establecida o trazar una teoría sociológicamente unitaria de la deseclesialización. Estos ensayos reflejan claramente el esfuerzo por no limitarse a la concatenación global de expresiones formulistas sobre las relaciones existentes, por ejemplo, entre industrialización, urbanización y deseclesialización. Tropiezan con la dificultad de que las conclusiones de la investigación en que se basan, se fundan en problemas e hipótesis que han sido formulados en el horizonte de la experiencia global de la secularización, viéndose, por tanto, en la precisión de desbordar y trascender dicho horizonte mental. Es claro que, en última instancia, esta dificultad resulta insuperable. No obstante, estos ensayos han contribuido profundamente a la nueva orientación de la discusión socio-religiosa. Expondremos brevemente uno de los ensayos a que nos estamos refiriendo: la teoría de la deseclesialización expuesta por Friedrich H. Tenbruck en el año 1960[10].

Para comenzar hay que advertir que Tenbruck evita cuidadosamente hablar de secularización. En su caso se trata del proceso de la deseclesialización, proceso perfectamente definible, rigurosamente determinable y susceptible de ser reducido a categorías sociológicas. Para explicar el proceso de la deseclesialización se niega expresamente a acogerse a «caracterizaciones de la sociedad moderna tales como materialismo, estandardización, mecanización», que solo señalarían «epifenómenos sociológicos», entre los cuales se insertaría sin ninguna extorsión otro epifenómeno (el de la deseclesialización), pero seguiríamos careciendo de la perspectiva para explicar satisfactoriamente sus relaciones. De esta forma, Tenbruck se distancia de la tesis de una secularización global, añadiendo que incluso las «explicaciones aceptables de aspectos concretos de la deseclesialización» contribuirían solo en mínimo grado a la comprensión total del proceso de la deseclesialización. Aspectos tales como «imagen científica del mundo» o «cuestión social» se limitan a desplazar el proceso de la deseclesialización, en fases históricamente diversas, al punto central de la conciencia social del momento, sin que esto suponga una virtualidad explicativa de carácter obligatorio. A Tenbruck no le interesa el problema de la posibilidad de inferir conclusiones, partiendo del hecho de la transformación sectorial de la deseclesialización en la conciencia social, sobre el contenido real del proceso de la deseclesialización, sino que lo que pretende es, en vez de formular una «teoría monocausal» de la deseclesialización, fijar una «constelación sociológica de condiciones que den lugar a diversas realizaciones históricas y a factores individuales eficaces». Piensa que dicha constelación de condiciones está profundamente anclada en las estructuras sociales.

Con esto tendríamos la base para una interesante visión de la problemática de la deseclesialización desde dos perspectivas rela-

[10] F. H. Tenbruck, «Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft», en: D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky (edit.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, *ibidem*, especialmente págs. 128-131.

cionadas entre sí. Por una parte la deseclesialización, entendida como un producto histórico, aparece como el «desmembramiento de una organización social (iglesia)» de determinadas posiciones sociales que conservaba en un orden social anterior. Tenbruck señala los puntos finales de este proceso histórico con los conceptos de «orden preindustrial» y «orden industrial», admitiendo la construcción epocal de la tesis de la secularización. En este caso, según las fórmulas de H. Becker, la deseclesialización sería la «pérdida de significación de la religión organizada en cuanto medio de control social»[11], y entonces, coincidiendo con los objetivos ilustrados de la actuación política de la secularización, el resultado de este proceso consistiría en que, en el estado de la no eclesialidad, deja de producirse una presión social: «Los individuos ya no se sienten constreñidos por la organización iglesia en sus intereses jurídicos, profesionales, económicos y sociales, se han liberado del influjo educador de la misma, y en el ámbito de la parroquia ya no se sienten sometidos a los medios formales de poder de que se vale el grupo primario para imponer la conformidad.»

Ahora bien, esta visión del proceso de la deseclesialización necesita ser completada, según Tenbruck, en el plano del «aspecto significativo de la actuación humana». En este plano nos encontramos con una serie de funciones de naturaleza individual o social que vienen dadas con la religión en forma de fe, culto y ethos. «Entre ellas está la estabilización de la personalidad en momentos difíciles y críticos, y, a nivel mucho más profundo, la personalización a base de una autocomprensión general y unitaria. Aquí solo podemos citar otras funciones: orientación y sanción morales, identificación y cohesión sociales, medios de comunicación de los contenidos emocionales y espirituales, etc.» En la sociedad moderna, donde abunda la diversidad y heterogeneidad recíproca de los grupos, y en la que el individuo pertenece a varios grupos a la vez, este «plano significativo» de la actuación humana se privatiza profundamente. La integración de los grupos en una sociedad tan pluralista solo puede verificarse en un plano más abstracto que el del aspecto significativo de la actuación grupal e individual. «Por consiguiente, las representaciones, actuaciones y sentimientos religiosos quedan, por decirlo así, al margen de las relaciones generales de la sociedad, y la religión queda relegada a grupos especiales. De esta forma pierde muchos enteros en la cotización social, y, paralelamente, pierde funciones sociales y las posibilidades individuales inherentes

[11] H. Becker, *Säkularisationsprozesse*, *ibidem*, pág. 283.

a las mismas.» Dado que los numerosos grupos profanos de identificación a que pertenece el hombre de la sociedad pluralista (empresa, sindicato, partido) reclaman al individuo en un grado elevado y tienen la misma intensidad significativa en el aspecto objetivo que en el aspecto subjetivo, el creyente se encuentra con un conflicto de adscripción: «La identificación con una parte implica el extrañamiento de la otra.»

De esta forma la deseclesialización aparece como un «distanciamiento, condicionado por el pluralismo moderno, entre los grupos sociales y religiosos de identificación, que en la sociedad preindustrial actuaban juntos». «Esta es la razón de una pérdida de funciones por parte de la religión, que, intensificada por la pérdida de funciones por parte de la iglesia, se manifiesta en forma de deseclesialización.» Esta situación se acumula, por decirlo así, en el cambio de las generaciones; se anticipa ya al proceso de educación y socialización, lo cual explica el desplazamiento a la juventud del momento típico en que se produce la separación de la religión y de la iglesia. Finalmente, según Tenbruck, todavía hay que considerar un estrato más profundo del problema. El hombre se siente seguro de la realidad cultural «desde el momento en que vive las formas dadas con ella en un plano verbal, emocional, de representaciones y de acciones sobre su antagonista social... La realidad social representa la realidad objetiva. Por tanto, en la misma medida en que la religión se desmembra de la comunicación social y pierde enteros en la cotización de la sociedad, pierde para el hombre no solo funciones, sino también realidad. Ya no le afecta en absoluto. Esto explica la indiferencia y el distanciamiento inofensivos que (los resultados de las investigaciones anteriores) señalaban especialmente entre los datos de la identificación subjetiva».

El esfuerzo de Tenbruck por aprehender el complejo fenómeno de la deseclesialización a distintos niveles de consideración y en relación con varios factores sociológicamente relevantes, provoca, no obstante, alguna interpelación crítica, al margen de su significación respecto del progreso de la discusión socio-religiosa.

En primer lugar habría que preguntarle por la posibilidad de que este análisis contribuya más a explicar el desarrollo y la transmisión de la *conciencia* de la deseclesialización que a comprender su aspecto estructural y su decurso histórico. ¿No se podría decir de *todos* los contenidos de la conciencia social, y de las instituciones que los representan, lo que en el análisis de Tenbruck se presenta como «pérdida de realidad» de la religión y como «pérdida de función» de la iglesia? La formulación de estas expresiones referidas

específicamente a la religión y a la iglesia, ¿no tiene su origen en el hecho de que nos hemos acostumbrado a interpretar como proceso de secularización —en el sentido de descristianización y de deseclesialización— procesos culturales específicos, lo cual, a pesar de que la crítica de la tradición que inició este proceso cultural es crítica de la religión, no tiene carácter obligatorio, sino que la apariencia de obligatoriedad se debe, entre otras cosas, al eco peculiar que este concepto encontró en la exégesis teológica y en la praxis eclesial? Efectivamente, el problema del cambio de significación sufrido por la religión no puede situarse exclusivamente en el plano de la conciencia grupal e individual, sino que debe situarse también en el de la religión institucional, donde se formulan las normas de la actitud religiosa y de la conducta eclesial, se las dota de contenidos y se las refiere interpretativamente a las circunstancias existenciales y sociales. Cuando Tenbruck dice que el «distanciamiento de la iglesia no significa que no se hayan cumplido una serie de obligaciones percibidas subjetivamente, sino que responde a una operación de vaciado de estos deberes», y cuando afirma que el distanciamiento de la iglesia no se debe a una «negativa y a una recusación de la iglesia, sino a una falta de relación respecto de ella», surge inevitablemente el problema de si, para explicar esta falta de relación, hay que recurrir a la reacción y labor interpretativas específicas de la iglesia y de la teología como formas claves de la religión institucional entendida como un factor de eficacia independiente. En este punto reaparece la ambivalencia de la problemática de la religión tradicional en la historia del cristianismo, problemática que Tenbruck recoge —aunque no la estudia en su análisis sociológico— cuando indica que el siglo XIX desarrolló una perspectiva reducida de la religiosidad y de la eclesialidad, frente a la cual habría que acentuar la totalidad de las funciones establecidas con la religión.

La segunda interpelación crítica se dirige al concepto de sociedad pluralista con que Tenbruck opera en su análisis. Esta expresión no solo es peligrosa porque, como la mayoría de las coordenadas interpretativas de este tipo, es susceptible de interpretaciones diversas y hasta contradictorias[12], sino que es peligrosa, sobre todo, porque objetiva, con excesiva facilidad, el concepto de la teoría de los grupos de relación (que Tenbruck aplica a los grupos profanos y religiosos de identificación), que, generalizado, define la estructura esencial de la sociedad moderna. La expresión se aproxima a otras caracterizaciones globales de la sociedad moderna que Tenbruck rechazó expresamente desde el principio. Y cabe preguntar si el concepto de pluralismo y la distinción epocal de sociedad preindustrial e industrial en que Tenbruck apoya su análisis, no significan simplemente un cambio de terminología, sin que se llegue a la revisión crítica de la tesis global de la secularización.

[12] Sobre la problemática del concepto de pluralismo social, cfr. J. Matthes, *Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht*, Stuttgart, 1964, en especial pág. 47 ss.: «Digresión sobre el concepto filosófico y político de pluralismo».

En un trabajo reciente, Peter L. Berger y Thomas Luckmann han tratado de asociar los conceptos de pluralismo y de secularización en un análisis de la sociedad total, y han ensayado la exégesis del mismo contrastando las esferas privada y pública[13]. Resumiendo las ideas de Berger y de Luckmann, el pluralismo afirma que existe una polarización de la vida social que consiste, por una parte, en una subjetivación de los contenidos significativos del actuar humano y, por otra, en una «institucionalización secundaria» de las formas que representan significaciones a nivel de sociedad total. En el abismo existente entre la fe y las opiniones subjetivas, cuya validez se limita a la esfera privada, y la pretensión pública de las instituciones de representar las significaciones, se establece una especie de situación de mercado en que las instituciones se esfuerzan por adaptarse a los «deseos de los consumidores». El resultado es una especie de relación permanente de publicidad entre el individuo y la institución respecto de las significaciones en cuestión. Se trata de una situación que podría calificarse al mismo tiempo de inmóvil y de fluida, desde el momento en que a una estandardización —con el fin de conservar el mercado— responde una diferenciación marginal —para ganar nuevos «clientes».

En otro lugar[14], Berger ha demostrado que este intento de utilizar el modelo del mercado en las investigaciones socio-religiosas puede llevar a conclusiones muy interesantes en el análisis de las relaciones intereclesiales y ecuménicas. Cabe preguntar, en todo caso, si este ensayo no se orienta excesivamente según la realidad de la actual sociedad norteamericana, con su disgregación (desde el punto de vista religioso) en innumerables denominaciones y con su subdivisión (desde el punto de vista sociocultural) en múltiples subculturas y grupos de status étnicos y raciales, para que sea

[13] P. L. Berger, Th. Luckmann, «Secularization and Pluralism», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966, págs. 73-84.
[14] P. L. Berger, «Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo I, Colonia y Opladen, 1965, págs. 235-249.

posible una aplicación adecuada del mismo —prescindiendo del ecumenismo protestante— a otras culturas, por ejemplo, a culturas donde es muy fuerte la tradición de la iglesia popular.

De todos modos a nosotros nos interesa sobre todo el hecho de que Berger y Luckmann señalen expresamente que el concepto de pluralismo, tal como lo entienden ellos, solo puede aplicarse en sociedades muy diferenciadas y que afecta a *toda* suerte de imágenes relativas a la visión del mundo. En este caso la secularización se caracterizaría —al menos en determinadas culturas— por ser un proceso social general que, añadiríamos, se reflejaría específicamente en contenidos religiosos, debido a que fue la crítica del monopolio de la significación ejercido tradicionalmente por la religión (cristiana) la que puso en marcha dicho proceso. Pero entonces nos encontraríamos con una afirmación limitada sobre el hecho de la deseclesialización, por cuanto que la iglesia (cristiana), como antigua representante de un monopolio de significaciones que afectaba a toda la sociedad, se ha convertido, a lo largo de todo este proceso, en una magnitud más. Todavía estaría por decirse la primera palabra sobre una deseclesialización necesariamente asociada al hecho anterior, y tampoco se habría dicho nada sobre si la deseclesialización es un proceso inevitable y necesario, o simplemente una fase determinada de este proceso, cuya explicación requeriría también, y sobre todo, la elaboración conceptual de la desmonopolización por los representantes de la religión institucional.

Nos encontramos frente al tema central de la discusión socio-religiosa actual. Lo mismo que Berger y Luckmann, también Tenbruck sigue la tradición del pensamiento socio-religioso de Durkheim desde el momento en que trata de comprender la religión desde la cultura integral. Sin embargo, el esfuerzo por no sucumbir al sociologismo abstracto de reducir la religión a la sociedad, y el interés por aceptar los resultados de la investigación sociológica de la iglesia, tropiezan invariablemente con dos dificultades. *En primer lugar* es difícil establecer categorías que comprendan de una manera adecuada las evoluciones, relativas a la totalidad de la cultura, dadas en las diversas fases históricas y en las peculiaridades más o menos nacionales. El pluralismo y la secularización no tardan en presentarse como construcciones discutibles que no encuentran apoyo suficiente en los datos empíricos y que se objetivan con facilidad. Dijimos ya que esta capacidad de objetivación supone precisamente un momento de la fuerza persuasiva y de la validez de tales coordenadas interpretativas en la conciencia preteorética. Entonces cabría preguntar si, para poder actuar críticamente frente a este tipo de coordenadas interpretativas, no habría que hacer la sociología religiosa —y tal vez la sociología en general— atendiendo exclusivamente a las diferentes culturas históricamente cristalizadas. *En segundo lugar* es evidente que no se puede intentar una sociología de la secularización si no se la concibe desde el principio como sociología del secularismo. En ese caso se haría únicamente una sociología de la organización eclesial y de las formas de conducta y de conciencia comprendidas y acuñadas por sus regulaciones, y aun esto pensando en configuraciones culturales perfectamente delimitadas, con el peligro constante de hipostasiar en un concepto general de religión el resultado de evoluciones culturales específicas, de construir modelos de procesos globales a partir de dicho resultado, de reducir, con tales modelos, la virtualidad enunciativa de las teorías e investigaciones futuras y de desfigurar sus contenidos.

La batalla, evidentemente difícil, que la sociología de la religión, sobre todo en su forma actual de sociología generalizadora del secularismo cristiano, libra con la historia de sus propios problemas y con sus dificultades mentales relativas a la tradición, se relaciona íntimamente con el estrechamiento y la reducción de las perspectivas de la sociología en general, tal como viene haciéndose, por diferentes motivos, desde hace algunas décadas. Aun cuando en este proceso se ha dado y se da una protesta justificada contra el historicismo y las tendencias especulativas de las construcciones teóricas, sin embargo, no es exacto decir que el empirismo depurado y el positivismo exclusivo hayan resuelto los problemas que promovieron la protesta contra el historicismo y la especulación. Por lo que se refiere a la sociología de la religión, este proceso se completa y se apoya en el que ha permitido a la teología moderna crearse su propio empirismo y positivismo en relación con las verdades de la salvación: en la teología histórico-crítica, con el fin de esclarecer la auténtica verdad salvadora desmontando las superestructuras históricas; en la teología dialéctica, con el fin de poner de relieve el carácter totalmente otro de la verdad salvadora frente a todo lo profano. De esta forma la reducción del cristianismo a la teología y a la iglesia queda sancionada desde el lado teológico y en la praxis exclusiva de la vida eclesial; la religión general es susceptible de una definición funcional o esencial en cuanto realidad de naturaleza propia; y se elimina rigurosamente toda interpelación crítica sobre los conceptos anteriores de la sociología de la religión. A la sociología del secularismo responde la teología del secularismo. Se trata de una constelación que garantiza la fuerza persuasiva y la validez.

En su estudio más reciente sobre la problemática de la secularización[15], Truzt Rendtorff ha expuesto con detalle y valorado críticamente la constelación a que nos referimos. De la actual sociología eclesial afirma que se mantiene bajo la sombra aporética de Max Weber. Según él, el esquema de la misma sería el siguiente: «El punto de partida histórico adoptado es una situación dada de la religión en cuanto religión eclesial de validez social universal. La sociedad moderna es el término de un proceso de transformación en que la secularización actúa como una desintegración profunda de la función social de la religión organizada... Este proceso debe interpretarse como históricamente concreto, y el hecho de que pueda abarcárselo en su totalidad se debe a que se lo considera cerrado. Efectivamente, el punto final es, en realidad, el punto de partida hermeneútico, y esto es una definición que impide por principio nuevos puntos de vista... Es imposible escapar a la jurisdicción de la problemática. Ahora bien, este juicio no se aplica solamente a la sociología eclesial, sino también a la anterior sociología religiosa.» Para superar esta situación la futura sociología de la religión tiene que analizar antes críticamente la herencia de la historia de sus problemas y el concepto previo de la tesis de la secularización destilado de dicha herencia, modificando a la vez radicalmente su problemática. «Entonces la tesis de la secularización... deja de ser *materialiter* interesante desde el punto de vista de la sociología religiosa, y solo interesa como un momento del análisis de la actual autoexégesis de la sociedad y de la determinación de las interferencias de la religión con toda la sociedad. Solo en este sentido reflejo puede servir de guía en la sociología de la religión.» Esto supone la apertura de nuevas perspectivas de colaboración entre la teología y la sociología en el campo de la sociología de la religión. Dado que, por el momento, esta colaboración consiste en una referencia pragmática recíproca, pero también en una especie de coexistencia ideológica, en la que indirectamente se refuerzan una a otra los conceptos previos de que parte cada una de ellas, solo puede pensarse en la futura cooperación fecunda de ambas disciplinas a través de una crítica de los presupuestos comunes efectuada desde una tercera posición independiente. Apoyándose en H. Blumenberg[16], Rendtorff delimita el

[15] T. Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik*, *ibidem*; véase este trabajo en la selección de textos del presente volumen.

[16] H. Blumenberg, «Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964, páginas 240-265.

tema de dicha crítica del modo siguiente. Hay que estudiar «si en cuanto percepción de una herencia teológica, en la que el heredero tiene que plantearse el problema de la honestidad o deshonestidad con que utiliza su herencia, la secularización no es de hecho la percepción filosófica de los aspectos y problemas de la teología que ésta es incapaz de resolver adecuadamente valiéndose de su propia virtualidad y de las razones de que dispone, de forma que no se trata del secularismo, sino de la renovación de aporías teológicas».

3.3. Nuevas posibilidades teóricas y de investigación.

Bajo la presión de la crítica que se ha ejercido y se ejerce sobre ellas desde ángulos y aspectos diversos, las últimas investigaciones empíricas de la sociología eclesial y religiosa parecen haber llegado a un cierto estancamiento. Prescindiendo de las monografías, limitadas temática y regionalmente, durante los últimos años apenas si se han publicado estudios, ni en Europa ni en USA, que supongan la introducción de nuevos impulsos en la temática y en la metódica de las investigaciones socio-religiosas. No es casual tampoco el hecho de que hayan desaparecido, o se hayan convertido en órganos más ejecutivos de la autoridad eclesial, toda una serie de Institutos de investigación de sociología eclesial y religiosa creados en ciertos países europeos (Holanda, Bélgica, Francia, Alemania Federal) con posterioridad a 1945. La discusión crítica de los fundamentos parece paralizar —en Europa, sobre todo— la actividad posterior de la investigación. Lo mismo cabe decir de los intentos de desarrollar esquemas teóricos por encima de la crítica de los fundamentos, posibilitando una nueva orientación temática de las investigaciones.

Esta constatación no afecta, desde luego, a ciertas publicaciones últimas, aun cuando el eco que las mismas han encontrado hasta la fecha no siempre responde a las posibilidades de una orientación nueva dadas en las mismas. Lo veremos en unos pocos ejemplos.

Uno de los más interesantes trabajos últimos sobre sociología religiosa es el de Gerhard Lenski, basado en una enorme cantidad de material de la *Detroit Area Study*[17]. Con acribia metódica

[17] G. Lenski, *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Edición revisada, Garden City, Nueva York, 1963. En el tomo II de esta Introducción a la sociología religiosa: *Iglesia y sociedad*, se analizarán más detalladamente los resultados empíricos concretos de las investigaciones de Lenski.

se analiza el problema del valor posicional atribuible al «factor religioso» en los diversos campos de la vida social (familia, educación, economía, política) en la sociedad norteamericana de las grandes urbes. Los resultados de dichas investigaciones dan pie para una serie de profundas consideraciones teóricas sobre el tema «la religión como fenómeno social».

Lenski parte de una definición funcionalista de la religión en el sentido propuesto por Yinger y Parsons[18], según la cual la religión es un sistema de dogmas y de prácticas referido a los «problemas últimos» de la existencia humana, y que abarca incluso «sistemas ateos de fe». Lenski completa esta definición con una serie de puntos de vista, deducidos de su material empírico, que abren a su análisis un camino que trasciende la concepción usual del mero secularismo. Apoyándose en la distinción clásica, señalada por Ferdinand Tönnies, entre comunidad y sociedad[19], concede a toda religión empírica un carácter «comunitario» y «social». El primero se refleja en el nudo de grupos primarios que constituyen una religión empírica, y el segundo en las instituciones religiosas que representan determinadas regulaciones de la orientación social e individual de las circunstancias y de la acción. Los miembros de una sociedad religiosa almacenan en el campo de tensión existente entre la religión comunitaria y la religión social, entre los grupos religiosos primarios y la religión institucional, un «surtido» específico de definiciones y soluciones religiosas referentes a los problemas vitales que se les presentan, y según la temática y la intensidad de tales problemas, y según el modo y la forma como los definen y los resuelven en el plano religioso, crean *subculturas socio-religiosas*. En ellas la experiencia de las circunstancias y las exigencias de la acción, tanto a nivel social como individual, se estructuran de una forma especial, siendo sometidas por los miembros de dichas subculturas a un proceso de interiorización y a otro de estilización de carácter objetivo, lo cual, a su vez, repercute en los diferentes grupos primarios y en la religión institucional y su sistema objetivado de normas.

[18] Cfr. sobre el particular Parte I, 2 de este volumen.

[19] «Toda relación (positiva, entre los hombres), presenta la unidad en la pluralidad o la pluralidad en la unidad. Consta de exigencias, facilidades y realizaciones que se mueven en todas las direcciones y que se consideran como expresiones de la voluntad y de sus energías. Concebido como un ser o como una cosa que actúa unitariamente hacia dentro y hacia fuera, el grupo constituido por esta relación positiva se llama *asociación*. La relación misma, y, por tanto, la asociación, puede concebirse como vida orgánica y real —y entonces tenemos la *comunidad*— o como creación ideal y mecánica —y entonces tenemos la *sociedad*—...

Así, pues, todo convivir de carácter íntimo, secreto, excluyente, se interpreta como vida en comunidad. La sociedad es la vida pública, el mundo. Desde el nacimiento, los gozos y las penas de uno van unidos al hecho de vivir en comunidad con los suyos. A la sociedad uno se acerca como a un elemento extraño...» Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, reimpresión de la 8.ª ed. mejorada (Leipzig, 1935), Darmstadt, 1963, pág. 7 passim.

En esta perspectiva, insiste Lenski, se unen la consideración empírica histórica y la referente a la actualidad, desde el momento en que las tradiciones socio-religiosas en todas sus formas son las fuerzas que preforman y determinan en la actualidad la orientación de las circunstancias y la acción. Por tanto, es preciso estudiar las formaciones religiosas en tres planos que, aunque se interfieren histórica y culturalmente, sin embargo, no se determinan con plenitud recíprocamente entre sí. Son los planos de los grupos religiosos primarios, de la subcultura socio-religiosa, y de la religión institucional. En esta construcción, el plano de la subcultura socio-religiosa, desde el punto de vista formal, cumple una función articulatoria. En él las orientaciones sociales profanas se unen íntimamente con las religiosas, que, en cuanto tales, en los grupos religiosos primarios se constituyen como vida concreta de fe de carácter más subjetivo, y en la religión institucional lo hacen como sistema de enunciados doctrinales y de prácticas específicamente religiosas.

Con esta construcción, Lenski logra resolver el problema del «eslabón ausente» en la postura desarrollada por Max Weber. Si en Weber, a pesar de todos los datos históricos aportados, la influencia de la ética en la economía responde más bien, teóricamente, a una especie de inspiración, en Lenski dicha influencia se abre al análisis riguroso mediante la categoría de la subcultura socio-religiosa. Según Lenski, desde el momento en que se refiere a la sociedad secularizada, la investigación socio-religiosa tiene que atenerse al secularismo dado; ahora bien, debe estudiarlo no en su aislamiento formal, sino en su referencia a los hechos que en el estrato de las subculturas socio-religiosas se presentan como «realización» social de formas y contenidos religiosos.

Los datos empíricos en que Lenski apoya su esquema teórico son convincentes y contundentes. Estudia los diversos modelos de conducta social que condicionan las subculturas socio-religiosas predominantes en la sociedad norteamericana urbana, los relaciona con las distintas orientaciones religiosas (sobre todo con la orientación de la piedad y con la orientación doctrinal ortodoxa), investiga su distribución en las distintas capas sociales y en las subculturas socio-religiosas predominantes. De esta forma descom-

pone el síndrome religión determinado desde el lado de la religión institucional y lo transfiere a un modelo pluridimensional articulado tanto desde el punto de vista de la estructura social (grupos primarios, subcultura, organización formal) como desde el punto de vista de la orientación religiosa (piedad, ortodoxia doctrinal), abriendo un amplio campo a la distribución de «factores» sociales y religiosos. Desde esta actitud diferenciada puede, por una parte, rechazar las caracterizaciones globales, como, por ejemplo, la de que el proceso de urbanización hace desaparecer los grupos primarios religiosos o de otra especie, o la de que el proceso de urbanización y de industrialización elimina el perfil religiosamente definido de las formas sociales de conducta, pero, por otra parte, formula tesis fundadas en las tendencias socio-religiosas de la cultura norteamericana, como, por ejemplo, la de que determinadas subculturas socio-religiosas predominantes (como la de los judíos de los núcleos urbanos del Este de USA y la de los protestantes negros y blancos del Sur) sustituyen plenamente, en la estructura total del país, a las subculturas definidas étnicamente. Así, el hecho de que crezca la frecuencia de matrimonios entre los norteamericanos de origen polaco y los de origen irlandés habría que valorarlo como un índice de la virtualidad integradora de la subcultura socio-religiosa católica frente a las subculturas étnicas, lo cual contradice la tesis antes citada de Tenbruck, según la cual el factor religioso no puede desarrollar, hoy, ninguna virtualidad en un plano más abstracto que el de los grupos primarios.

El trabajo de Lenski ha tenido una aceptación internacional, y, a pesar de ciertas objeciones de detalle, los críticos coinciden en afirmar que se trata de la publicación más importante de la postguerra en el campo de la sociología de la religión[20]. El cuadro de referencias que utiliza Lenski para comunicar e interpretar sus resultados es la sociedad norteamericana de las grandes urbes —siguiendo esta misma orientación habría que hacer estudios similares en Europa—. En una consideración comparativa, la aportación de Lenski a la teoría social de la religión trasciende el plano de la «generalidad media» a que, en principio, se limitaba consciente y expresamente. El hecho de que este proyecto no pudiera llevarse a cabo por diversas circunstancias, entre ellas la falta de un material de amplitud similar al que la *Detroit Area Study* puso a su disposición, y la existencia de ciertos prejuicios contra una

[20] El Instituto de Sociología empírica de Sarrebruck prepara la edición alemana del libro de Lenski.

investigación tan intensa de los «factores religiosos», no es motivo suficiente para renunciar al objetivo que persigue el trabajo de Lenski. Seguramente investigaciones de este tipo, en las que se estudiase la relación existente entre las sociedades y la tradición popular-eclesial, darían lugar a la creación de nuevas categorías analíticas como, por ejemplo, una categoría que —según la proposición de Norman Birnbaum[21]— integrara adecuadamente la «eclesialidad nominal» o la «indiferencia benévola» (Tenbruck) dentro de los sistemas de la eclesialidad popular.

En sus investigaciones más recientes, la sociología religiosa norteamericana tiene cada vez más en cuenta la variable de la orientación religiosa utilizada por Lenski. De lo que se trata en primer término es de hacerse, pensando en la investigación, con criterios diferenciados que permitan medir la intensidad del ejercicio observable y mensurable de la fe y la identificación doctrinal de la misma. Tras estos esfuerzos está, seguramente, la tradición del pragmatismo americano[22], que, en el campo religioso, parte de la multiplicidad de la experiencia religiosa, reflejando y afirmando filosóficamente la estructura denominacional del mundo eclesial norteamericano. En una sociedad que, desde un punto de vista religioso, está organizada a nivel de subcultura y donde la organización está asegurada por la acentuación intensa del principio de tolerancia en su estructura axiológica conjuntiva, esta perspectiva se impone más que en las sociedades donde hay una tradición eclesial popular y donde la multiplicidad de la experiencia religiosa carece de base a nivel de organización.

Ahora bien, no solo se habla de multiplicidad de la experiencia religiosa en relación con la pluralidad de comunidades religiosas denominacionales independiente, sino también atendiendo a las diferenciaciones dentro de las diversas comunidades religiosas. O, dicho con otras palabras, se llega a la conclusión de que lo que, en general, se califica de religiosidad, es una *variable pluridimensional*. En este sentido Charles Y. Glock[23] ha distinguido cinco dimensiones de la religiosidad: Lenski trabaja con dos dimensiones, o, si se quiere, con cuatro (junto a la piedad y a la ortodoxia doctrinal estarían la conducta ritual y la organización formal en

[21] Cfr. la recensión de N. Birnbaum al libro de Lenski en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, año 2 (1963), págs. 253-257.

[22] Cfr., entre otros, W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Londres y Nueva York, 1929.

[23] Ch. Y. Glock, «On the Study of Religious Commitment», en: *Religious Education, Research Supplement*, julio-agosto 1962.

cuanto grupo religioso); Yoshio Fukuyama operaba igualmente con cuatro dimensiones de la religiosidad[24]. A estas alturas surge el problema de la posibilidad de que tales distinciones impliquen un cierto momento de arbitrariedad, y también el de que, en el caso límite, no estemos haciendo una especie de crucigrama a base de unidades creadas y definidas artificialmente. En todo caso, no se pueden menospreciar las posibilidades que se abren desde esta perspectiva respecto de una operacionalización de las categorías de la religiosidad. Los resultados a que llegan los tres autores citados prueban que se pueden establecer correlaciones sumamente interesantes entre las distintas dimensiones y con los factores sociales más diversos.

Así, por ejemplo, Lenski demuestra que muchos creyentes cuya actitud frente a las doctrinas de su denominación es ortodoxa, no son demasiado activos en el campo de la piedad personal, y al revés. Fukuyama encuentra que en las iglesias por él estudiadas la orientación cultural ocupa el primer plano, confirmando en cierto sentido la tesis de Will Herberg, según la cual en América la religión pierde contenido concreto y tradicional paralelamente a su extensión y popularización progresivas[25]. Además, los estudios citados señalan diferencias características en la orientación religiosa de los hombres y de las mujeres, de las diferentes edades y de las diversas capas sociales y culturales.

Es claro que estos ensayos de operacionalizar la categoría religiosidad a base de distinguir varias dimensiones, tienen que atenerse a lo que en una sociedad dada se define expresamente como religioso. De ahí que, aplicándolos a las sociedades cristianas occidentales, no representen más que un desarrollo de la actitud investigadora de la sociología eclesial en el sentido de una sociología del secularismo. No obstante, las investigaciones de Lenski descubren que esta diferenciación de la problemática de la sociología eclesial desborda muy pronto el horizonte en que se formula, para plantear problemas que afectan a toda la sociedad.

Esta es justamente la dirección en que se mueven los dos esquemas teoréticos más recientes de Helmut Schelsky y de Thomas Luckmann, con cuya exposición cerraremos este apartado[26]. Toda-

[24] Y. Fukuyama, «The Mayor Dimensions of Church Membership». En: *Review of Religious Research*, primavera 1961, núm. 2.

[25] Cfr. V. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew.*, ed. revisada, Garden City, Nueva York, 1960 y P. L. Berger, *Kirche ohne Auftrag*. Stuttgart, 1963.

[26] H. Schelsky, «Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?», en: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, año 1 (1957), ahora en su colección de artículos: *Auf der Suche*

vía está por hacerse la discusión y valoración críticas de esta doble actitud teorética[27].

Schelsky quiere estudiar la «exigencia categórica de actualidad» de la sociología religiosa, sin que esto suponga que esta disciplina tenga que convertirse en una «ciencia fáctica indiferente». La sociología religiosa clásica investigaba el origen del mundo moderno a partir de la tradición cristiana y analizaba el proceso de su distanciamiento de la misma. Esta cuestión quedó resuelta sobre todo en la obra de Max Weber. El problema que ahora se plantea es el del tema actual de la sociología de la religión. Tras admitir la tesis de la secularización y su elaboración en la sociología religiosa clásica, Schelsky entiende que la investigación sociológica de la religión se encuentra con dos nuevas posibilidades.

La primera posibilidad da lugar a una sociología del secularismo, como la que hace la sociología eclesial más reciente. No obstante —prescindiendo de sus resultados particulares—, este método no ha logrado todavía una comprensión más profunda de la imagen social de la religión en el momento presente. Por otra parte, ni las iglesias cristianas ni su teología pueden aprobar esta forma de sociología religiosa, pues sus problemas de acción y de conformación solo se discuten en el plano de la «adaptación sociotáctica» de la vida religiosa a las nuevas condiciones sociales. Si se quiere llegar a una nueva formulación de la exigencia categórica de actualidad de la sociología religiosa —con la participación asimismo del pensamiento teológico—, hay que pensar en un método distinto y ampliar el campo de observación. Se trata de situar el tema central de la sociedad moderna misma en el núcleo de los análisis sociológicos de la religión. Con otras palabras, hay que considerar la sociología religiosa como una disciplina sociológica central, que no se limita a estudiar ciertos fenómenos marginales aislados de la vida social, sino que investiga las características esenciales de la sociedad moderna en sus perspectivas específicas, es decir, teniendo en cuenta la religión.

Para Schlesky, este tema central de la sociedad moderna es el de la institucionalidad de la reflexión permanente. El nacimiento

nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Colonia, 1965, pág. 250 ss.; Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, 1963. Cfr. el estudio de Schelsky y un capítulo del libro de Luckmann en la selección de textos del presente volumen.

[27] La discusión de los teólogos a raíz de la aparición del estudio de Schelsky en la *Zeitschrift für evangelische Ethik* no tiene nada que ver con la postura y las intenciones del autor.

del mundo moderno desencadena un proceso creciente de subjetivización de las funciones y de la significación de las creaciones objetivadas en que antes se apoyaba la conciencia subjetiva. Cada vez más, los contenidos y las formas de la conciencia se han responsabilizado de la reflexión permanente, y la historia de la iglesia y de la teología refleja rotundamente esta evolución. El problema que hoy se plantea en el plano de la vida social es el siguiente: ¿cómo puede institucionalizarse la nueva espiritualidad reflexiva de la interioridad subjetiva? Apoyándose en la teoría de las instituciones, de Arnold Gehlen, Schelsky comienza exponiendo su concepto de «institucionalización», para formular a continuación el problema central de la sociología religiosa actual como el problema de la posibilidad de institucionalizar en comunidad e iglesia la vida subjetiva de la fe. Esta cuestión queda sometida a un análisis minucioso, en que se tienen en cuenta las discusiones teológicas más recientes y las nuevas formas de la vida eclesial. Al mismo tiempo se la relaciona constantemente con una teoría sociológica general. En el centro se encuentra la contradicción interna que toda institucionalización de la reflexión permanente implica: el intento de socializar la subjetividad con el fin de que, con el resultado de dicha socialización (la institución), la subjetividad retorne a sí misma.

Entonces a la moderna sociología religiosa se le encomienda la tarea de elaborar un «problema básico de la moderna estructura social» en relación con la religión. Con este giro la sociología religiosa se libera de su fijación a fenómenos residuales y marginales de la eclesialidad heredada, y se libera también del aislamiento, exigido por razones epistemológicas, frente a la teología. En la postura de Schelsky no basta con que la sociología religiosa se limite a estudiar la estructura social de las iglesias y las formas de conducta de eclesialidad manifiesta, tal como han sido reguladas por la teología. Su misión consiste, más bien, en analizar estas regulaciones e investigar el lugar que les corresponde en las relaciones integrales de la sociedad. De hecho, los teólogos protestaron contra esta pretensión. Todavía queda en pie la cuestión de la posibilidad de que el problema central de la sociedad moderna que Schelsky asigna a la sociología de la religión, no esté lastrado en sí mismo con hipótesis sobre el carácter secularizado de la sociedad moderna, que, como ya vimos, nos es preciso someter a revisión si, siguiendo a Schelsky, tratamos de ampliar el horizonte de la problemática de la sociología de la religión.

Thomas Luckmann comienza su exposición criticando duramente la sociología eclesial actual, sobre todo su hipótesis tácita de que la religión se identifica con la iglesia. Según la concepción predominante, la religión se realiza en el rito, que institucionaliza la acción religiosa, y en la doctrina, que institucionaliza el pensamiento religioso. Paralelamente, en el individuo hay una serie de «necesidades» religiosas que quedan satisfechas por las formas socialmente realizadas de la religión. Ahora bien, acentuando el aspecto institucional de la religión —así formula Luckmann su postura crítica inicial—, se modifica la visión de la amplitud de las formas sociales de la religión, y, en ese caso, en el individuo solo aparece como religiosidad lo que, en realidad, no es más que la dimensión sociopsicológica de la religión institucional. Luckmann llama la atención sobre el hecho de que esta actitud, que predomina en la actual sociología religiosa, responde a la otra convicción general de que la sociología tiene que ocuparse en primer término de las instituciones sociales, de forma que la crítica de la actual sociología de la religión es al mismo tiempo una crítica de la sociología en general. No obstante, renuncia a investigar, desde el punto de vista de la historia de las ideas y de los problemas, la acentuación institucional del síndrome religión, obviando la tesis formulada por Rendtorff, según la cual la reducción de las perspectivas de la sociología eclesial y religiosa actual es una consecuencia de la discusión de la problemática de la religión en la historia del cristianismo y también del periodo clásico de la sociología de la religión.

Ahora bien, tampoco se juzga con imparcialidad el fenómeno religión cuando a la actitud mental socieclesial se contrapone o se adjunta otra que se apoya en un *apriori* o en un potencial primitivo de carácter religioso y que interpreta las formas sociales de la religión como concretizaciones o derivados de dicho potencial primitivo. Hablando en general, uno de los fallos fundamentales de la ciencia de la religión que se ha venido haciendo hasta la fecha, consiste en dar carácter de central a un plano o a un estrato de la realidad religión y en referir todos los demás planos a él. De lo que se trata es de desarrollar una postura teorética pluridimensional que se refiera a todos los planos o estratos del fenómeno religión y que los abarque en su estructuración histórica y cultural en religion*es* concretas. Una actitud así supone una ampliación del tema específicamente socio-religioso, que entonces se refiere tanto a las formas de la eclesialidad institucional como a su integración en la forma interna de la cultura en que se apoya y a la preconformación social de la «donación de sentido y la posición de valores sim-

bólico-trascendental de la existencia humana» que se verifica en dicha cultura, incluso —y precisamente entonces— cuando el cumplimiento de las normas de la eclesialidad no evidencia inmediatamente la relación existente entre la eclesialidad institucional y la determinación simbólico-trascendente.

Según esto, y con palabras de Luckmann, el tema múltiple de la sociología de la religión se podría resumir diciendo que la «base de la religiosidad subjetiva es la trascendencia, socialmente condicionada, de la naturaleza biológica. La forma fundamental que la religiosidad adopta es la estructura jerárquica de la persona y de los valores en el mundo vital, la cual se manifiesta como forma interna de la línea de existencia y contiene un estrato superior de conciencia de raíces simbólicas. Este estrato de conciencia puede concebirse como una configuración de representaciones religiosas que actúan en diversos campos institucionales». Los problemas más importantes que tiene que abordar una sociología religiosa que siga esta orientación, son los siguientes: «Forma interna de la visión del mundo típica de la sociedad moderna...; estructura temática de las representaciones religiosas..., que constituyen el estrato simbólico de la moderna visión del mundo. Hay que preguntarse si existen campos institucionales especiales que limiten las representaciones religiosas y cuáles son dichos campos. Solo entonces tiene razón de ser el problema de la función que en este contexto desempeñan las iglesias y la especialización institucional de la religión. Paralelamente surge toda una serie de cuestiones que afectan a la subjetividad religiosa.» ¿Cuál es el tipo general de la estructura jerárquica de la conciencia personal en la sociedad moderna? ¿Cuáles son las configuraciones normativas con significación religiosa subjetiva? ¿Qué funciones y actitudes sociales las ensamblan? Finalmente, nos encontramos nuevamente con el problema del sentido subjetivo que tiene la eclesialidad en la sociedad moderna, y con el problema de la actitud que la religiosidad de carácter eclesial adopta frente a la forma interna de la línea existencial[28].

De esta manera la sociología de la religión se define como una disciplina sociológica central, que no solo es esencial para comprender la sociedad en cuanto tal, sino que resulta indispensable para una comprensión general de la sociedad. Luckmann confiesa que, dada la situación actual de sus investigaciones y de sus construcciones teóricas, la sociología religiosa podría no estar en

[28] Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, *ibídem*, pág. 53 s.

condiciones de dar una respuesta satisfactoria a dicha exigencia. Lo estará solo cuando la problemática de la sociología religiosa se plantee en el contexto de una relación verdadera con la teoría general de la sociedad. Entonces se verá la necesidad de que toda una serie de investigaciones y estudios, que hoy por hoy creemos que quedan fuera de la sociología religiosa en sentido estricto, aportan datos importantes para elaborar una problemática socio-religiosa general. Limitándose a los problemas de la eclesialidad institucional, la misma sociología de la religión se ha cerrado el acceso a innumerables conclusiones e hipótesis de la sociología general, convirtiéndose esto en un ejercicio que, dentro del aparato de las disciplinas académicas, se considera adecuado al objeto de la sociología religiosa. Por tanto, la problemática de la sociología religiosa tiene también su vertiente científica y académica en la forma de la delimitación institucionalizada de la «competencia» de la sociología religiosa en cuanto disciplina.

3.4. Sobre el futuro de la sociología de la religión.

El presente resumen de la historia y de la situación actual de la sociología de la religión es fragmentario. Pretende desarrollar, dentro de una perspectiva atenida más bien a la historia del problema, el tema de la sociología religiosa y las distintas variaciones sobre el mismo, lo cual tiene que ser completado por una síntesis sistemática de los resultados a que la teoría y la investigación socio-religiosas han llegado en las últimas décadas. Esta síntesis la encontrará el lector en el segundo tomo de esta Introducción a la sociología de la religión. No obstante, el carácter fragmentario de este resumen se basa no solo en el problema de la sistemática y de la estructuración, sino sobre todo en el estado en que se encuentra la discusión socio-religiosa, donde hoy caben múltiples puntos de vista, incluso opuestos entre sí. Precisamente, uno de los objetivos que se propuso este esquema fue el de ayudar a comprender esta situación. Uno de los propósitos determinantes de la actitud y del desarrollo de este resumen fue el de llegar a ciertas conclusiones claras sobre la configuración futura de la sociología religiosa. Para terminar, expondremos en forma de tesis dichas conclusiones.

1. Por confusa que resulte la sistemática interna de nuestra disciplina sociológica actual, sobre todo respecto de la distinción entre sociología general y especial, evidentemente sería discutible calificar de sociología especial, de disciplina especial de la sociología,

a la sociología religiosa tal como hoy se nos presenta en cuanto sistema científico especial. Entonces, el resumen hecho desde la perspectiva de la historia de los problemas descubriría que lo más indicado es hablar primeramente del *pensamiento socio-religioso*, concibiéndolo como variación del tema religión, cristianismo y sociedad, tal como quedó establecido en una época específica de la historia del cristianismo y fue desarrollándose en épocas sucesivas. Todos los intentos de encuadrar el pensamiento socio-religioso en una disciplina de la sociología entendida en sentido estricto son discutibles desde el momento en que se pregunta por sus premisas implícitas o explícitas. La fijación precipitada de la sociología religiosa como disciplina lleva más bien a enmascarar los presupuestos mentales y las implicaciones culturales del pensamiento socio-religioso, incluso a objetivarlo y a transferirlo a una situación en que ya no dispone de posibilidades —surgidas de la propia virtualidad o como reacción a las interpelaciones críticas externas— para reflexionar detallada y constantemente sobre las premisas en que se asienta la propia postura.

2. Frente a su propia concepción, los conceptos fundamentales de la sociología religiosa en cuanto disciplina no proceden de sí misma. Remontan, más bien, a las tradiciones mentales de la cultura occidental cristiana, que, para la sociología religiosa, tiene únicamente carácter de prehistoria. Tales conceptos están íntimamente asociados con las definiciones culturales que el tema religión y sociedad, junto con la problemática religiosa específicamente cristiana, ha encontrado en las diversas subculturas socio-religiosas del cristianismo occidental. En la sociología religiosa como disciplina, esta visión sucumbe a la propia pretensión epistemológica, y las diferencias, aporías y conflictos dados en las definiciones culturales del tema religión y sociedad se reflejan en el pensamiento socio-religioso simplemente como epifenómenos que se abordan invariablemente con procedimientos incompetentes, sobre todo mediante un método definitorio, haciéndose imposible la solución de los mismos.

3. Estas objeciones contra la actual sociología religiosa en cuanto sistema científico nos llevan a preguntarnos por el sentido que pueda tener hacer sociología de la religión. Dadas las condiciones —que acabamos de exponer— en que se mueve la consideración, el problema puede obtener de hecho una respuesta negativa. En ese caso sería mejor empezar por una sociología del cristianismo en cuanto «sociología de la sociedad desde el punto de vista concreto del cristianismo» (Rendtorff). De esta manera, la aspiración

a hacer «de nuevo» de la sociología religiosa una disciplina central de la sociología, se libera de sus propias interpretaciones falsas. No se trata de *definir* la religión a todo trance como una dimensión central de la sociedad, en el sentido general y aporético característico del pensamiento socio-religioso anterior. Se trata únicamente de dar cabida con todo su peso, en el análisis de los sistemas sociales y culturales, a la dimensión dada como religión histórica concreta, incluso —y precisamente entonces— cuando esta religión histórica concreta entraña, como en el caso del cristianismo occidental, la problemática de la religión general. Modificando la postura de Durkheim, que trata de hacer sociología religiosa desde la *sociedad*, una sociología del cristianismo tiene que incluir, además de la figura histórica del cristianismo explícito, la problemática del cristianismo general y —como lo ha demostrado satisfactoriamente Rendtorff[29]— desarrollar de este modo una formulación totalmente nueva de sus premisas y de sus conceptos.

4. Entendida como sociología del cristianismo, la sociología religiosa quedaría muy lejos de seguir el camino de la vinculación ideológica que la antigua sociología religiosa y la ciencia general de la religión creían deber evitar cuando basaban el análisis científico de los fenómenos religiosos en la comprensión general del concepto de religión. Estaría más bien en condiciones de neutralizar la objetivación del concepto específico de religión a que llegaron estos esfuerzos. Una sociología del cristianismo sería sociología en sentido estricto y trabajaría exclusivamente con las categorías de que dispone en cuanto sociología, evitando toda construcción conceptual especial de sociología religiosa. El mismo término de religión carecería en ella de lugar para una categoría analítica; solo tendría valor de categoría fenoménica, según el uso que se hace de la misma al elaborar el tema cristianismo y sociedad.

5. La condición única de la posibilidad de una sociología religiosa *general*, que abarcase la sociología del cristianismo, del islam, del budismo y de otros fenómenos que solemos catalogar como religiones, consistiría en la verificación crítica de análisis culturales y sociales comparados. Las posibilidades y los límites de una sociología religiosa general se definen por las posibilidades y los límites de una sociología comparada de sistemas culturales y sociales, no mediante definiciones funcionales o esenciales de la religión, que enmascaran su propia sujeción cultural bajo la capa de una univer-

[29] Ante todo en su obra repetidamente ya citada y en el artículo reproducido en la selección de textos del presente volumen.

salidad formal. Por tanto, una sociología religiosa general no puede surgir más que en el contexto del desarrollo sucesivo de la sociología comparada, a la vez que presupone una sociología evolucionada de esas creaciones que de una manera general solemos llamar religiones.

6. Ninguna crítica de las deficiencias de una sociología del cristianismo desarrollada simplemente como sociología de la religión explícita y del secularismo, puede hacer olvidar que, sin una sociología de la religión explícita, no puede haber una sociología general del cristianismo. De lo que se trata es de no calificar a la sociología eclesial más reciente de aberración dentro de la historia del pensamiento socio-religioso. Es cuestión, más bien, de liberar las conclusiones de la sociología eclesial de las limitaciones del sistema interpretativo del que las ha inferido e integrarlas en un cuadro teórico de referencias de problemática más general. Frente a los que piensan que, en la sociedad moderna, la sociología religiosa solo es posible como sociología de una religión históricamente indeterminada, y desde esta posición critican la sociología eclesial más reciente (por ejemplo, Luckmann), decimos que la sociología religiosa solo tiene sentido y es posible como sociología del cristianismo y que, por tanto, depende de una sociología eclesial profunda y amplia.

7. En este sentido la sociología del cristianismo no solo desea, sino que exige, la colaboración entre teólogos y sociólogos. Las condiciones que se deben cumplir para que tal colaboración tenga sentido e incluso sea posible se definen por la medida en que una teología del cristianismo pueda ser, a su vez, más que una teología de la religión explícita.

Capítulo 4
SELECCION DE TEXTOS SOBRE SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Nota previa

La siguiente selección de textos resumidos de la bibliografía socio-religiosa pretende que la presente introducción facilite, en la medida de lo posible, una visión equilibrada de la problemática sociológica de la religión. En tanto que las consideraciones anteriores insistieron en la historia de los problemas de la sociología religiosa, esta selección de textos recoge tres aportaciones decisivas a la discusión teorética que actualmente se mantiene en nuestra disciplina. Antes hay dos trabajos que reflejan claramente las dos posiciones «clásicas» de Durkheim y de Weber. Renunciamos a los textos de la crítica religiosa de los siglos XVIII y XIX, porque esta fase de los antecedentes de la sociología de la religión se ha estudiado con todo detalle y porque hoy se puede disponer con relativa facilidad de los documentos textuales de dicho periodo (cfr. las referencias bibliográficas de la parte II, 2 y la Bibliografía). En esta selección de textos se puso un interés especial en ofrecer estudios completos —en vez de series de citas—. Por esta razón, dada la brevedad de espacio disponible, son pocos los autores considerados.

Era inevitable en esta ocasión excluir los textos de la sociología eclesial más reciente, aunque muchas de las reflexiones anteriores

y de los textos siguientes están en relación con las conclusiones de la sociología de la iglesia. Remitimos al lector al segundo tomo de esta Introducción a la sociología de la religión: *Iglesia y Sociedad.*

4.1. Émile Durkheim: Sobre la definición de los fenómenos religiosos.

Referencia: E. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieuses», en: *L'Année Sociologique*, París, 1898, Primera Parte (ligeramente resumida).

Este trabajo de Durkheim sobre la definición de los fenómenos religiosos pertenece a sus primeros estudios de sociología religiosa. En su trabajo, publicado poco antes, sobre el tabú del incesto —uno de los más conocidos y famosos de Durkheim—, había ya expuesto su idea de que, en el análisis de la sociedad, había que partir necesariamente de la división radical de la realidad en una esfera profana y en otra sacra y que ambas esferas tenían idéntico *carácter* de realidad. El presente texto, donde se analiza el problema de la definición de la religión, desarrolla esta idea hasta convertirla en una postura personal frente a la sociología de la religión. Esta postura caracterizará todos los trabajos posteriores de Durkheim y de su escuela.

Si la sociología religiosa quiere investigar contenidos religiosos, tiene que comenzar por definirlos. El objeto de sus investigaciones son los contenidos religiosos (no *la* religión), ya que la religión es un todo de fenómenos religiosos, y el todo solo puede definirse desde las partes que lo integran. Además, hay múltiples formas religiosas de conducta que, en rigor, no responden a una religión determinada. Cada sociedad posee representaciones y prácticas de fe aisladas, individuales o locales, no integradas en un sistema establecido.

Es indudable que esta definición provisional lo único que pretende es expresar la peculiaridad (esencial) de lo definido. Su única pretensión es delimitar el círculo de los hechos a investigar. Se reduce únicamente a indicar las notas que permitan reconocer tales hechos y las que los distinguen de otros con los cuales pudieran confundirse. Aun cuando no llegue directamente al núcleo de las cosas, este método inicial es, sin embargo, necesario para iluminar de alguna manera el objeto de que se va a hablar. Este método tiene sus ventajas, incluso cuando no nos proporciona conclusiones perfectamente perfiladas desde el principio. En efecto, no se trata de fijar de buenas a primeras los límites exactos que determinan el campo religioso —si es que tales límites existen—. Antes bien, lo único que podemos hacer es contemplar el terreno de una manera general, lanzar sobre él una primera mirada y destacar y caracterizar en él un grupo importante de fenómenos que reclaman inmediatamente la atención del científico. A pesar de la escasa entidad del problema planteado, la forma y el modo de solucionarlo demostrarán que no deja de influir en la orientación fundamental de la ciencia.

Para llegar a esta definición tenemos que comenzar por prescindir totalmente de las representaciones, más o menos confusas, que cada uno tiene de la religión. Efectivamente, buscamos la situación objetiva de lo religioso en cuanto tal, no nuestras representaciones del mismo. Para conseguirlo tenemos que desentendernos de nuestro propio confusionismo y abordar las cosas. El método adecuado en este caso es muy sencillo; lo hemos expuesto con frecuencia, de manera que no es este el lugar para justificarlo de nuevo. Incluimos en la categoría de religión todas las situaciones objetivas que reflejan directamente características comunes —se trata de características con una afinidad suficientemente intensa respecto de lo que, en el lenguaje usual, se designa de un modo inexacto con el concepto de lo religioso—. Entonces, en el marco de las situaciones objetivas sociales creamos un subgrupo que se distingue inmediatamente por las mismas características que contribuyeron a su fijación. Indudablemente, es posible que un concepto así no coincida en todos sus puntos con el concepto usual de religión. No obstante, el hecho no tiene ninguna trascendencia, ya que no tratamos de precisar este concepto en el sentido que tiene en el lenguaje usual, sino de hacernos con un objeto de investigación susceptible de ser tratado según los métodos utilizados en la ciencia. Por tanto, es necesario —y suficiente— que este objeto pueda ser reconocido y observado desde fuera y que comprenda todas las situaciones objetivas —y solo ellas— aptas para explicarse recíprocamente. La libertad que nos permitimos de atenernos, a pesar de todo, al concepto vulgar se justifica fácilmente por el hecho de que las divergencias no son tan importantes como para vernos en la precisión de introducir un nuevo concepto[1].

Dado que nuestra definición debe poder aplicarse a todas las situaciones objetivas que muestran claramente los mismos signos, no podemos permitirnos hacer ninguna selección entre las mismas; nos es indiferente que pertenezcan a circunscripciones sociales de evolución superior que a formas elementales de civilización. Desde

[1] Véase la exposición exacta de este método en: E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, París, 1895.

el momento en que poseen las mismas características, los dos contenidos tienen que unirse en la misma denominación. Seguramente un confusionismo de esta naturaleza asustará a más de uno. Como para ellos las religiones de los pueblos primitivos no son más que burdas supersticiones, se niegan a situarlas en el mismo plano que los cultos espiritualizados de los pueblos civilizados. Admítase por lo menos —se dice— que, en las religiones primitivas, los elementos propiamente religiosos tenían carácter germinal. Se trata de un germen invisible que se va configurando a lo largo de un proceso evolutivo. Para conocer su verdadera naturaleza hay que observarlo en los momentos supremos de su evolución. Los elementos de la definición deseada hay que buscarlos en las formas más puras del cristianismo, no en la magia infantil de los iroqueses. Solo después de haber definido por este procedimiento la religión verdadera se puede volver sobre las otras para detectar en ellas sus contenidos religiosos[2]. Ahora bien, ¿cuáles son los signos que permiten señalar la superioridad de una religión respecto de las demás? ¿La menor cantidad de años? El islam es más reciente que el cristianismo. ¿Expresión más perfecta de las características de la religiosidad? Para llegar a una seguridad en este punto habría que conocer ya dichas características; estamos en un círculo vicioso. De hecho, las definiciones obtenidas por este procedimiento reflejan únicamente los prejuicios confesionales de los científicos que las proponen. Por eso carecen totalmente de valor científico. Si queremos llegar a conclusiones más imparciales y objetivas, tenemos que desentendernos de toda idea preconcebida y hacer que las cosas se clasifiquen por sí mismas según sus afinidades y sus diferencias, al margen de sus referencias históricas y de nuestra actitud personal frente a las mismas.

No obstante, antes de poner en práctica estos principios, podría ser de interés analizar detalladamente algunas de las definiciones más usuales.

1

Max Müller definió la religión en los términos siguientes: la religión es la capacidad, inherente al hombre, que el espíritu tiene para aprehender el infinito con nombres diversos y figuras cam-

[2] Cfr. E. Caird, *The Evolution of Religion*, I, pág. 46. Por lo demás, estos prejuicios teológicos y confesionales son generales en la escuela antropológica inglesa.

biantes. Sin esta capacidad, no habría religión, ni siquiera el culto más elemental a los ídolos o a los fetiches. Y a poco que sepamos escuchar, percibiremos en toda religión el anhelo y el esfuerzo del espíritu por concebir lo inconcebible y expresar lo inexpresable: la añoranza del infinito.

Según esto, la religión consiste en un sistema de representaciones y ejercicios de fe, montado sobre un *nescio quid*, trascendente a los sentidos y a la razón. Se define por su objeto, el cual siempre es el mismo: el misterio, lo incomprensible, lo indefinible. A conclusiones similares llega Spencer y, con él, toda la escuela agnóstica[3].

Prescindiendo de su carácter, excesivamente general, las definiciones de este tipo son falsas en un sentido. Atribuyen a los pueblos primitivos, e incluso a los estratos sociales inferiores de los pueblos desarrollados, una idea que les es ajena. Si observamos que se atribuyen propiedades extraordinarias a objetos insignificantes, y que se puebla el universo de potencias extrañas compuestas de elementos irreductibles entre sí y, por tanto, incomprensibles, con capacidad para estar en todas partes, estaremos en condiciones de descubrir en este mundo de representaciones el hálito del misterio. Nos parece que los hombres se contentan con estas representaciones —que nuestra razón encuentra incoherentes— porque no son capaces de encontrar otras más racionales. Ahora bien, estas representaciones, que a nosotros tanto nos sorprenden, son, para el hombre primitivo, las más simples del mundo. No ve en ellas una *ultima ratio* a las que acude la inteligencia solo en última instancia, sino que para él son la forma y el modo más inmediato de representarse y comprender el mundo que observa en su derredor. Para él no tiene nada de maravilloso poder dominar los elementos con la voz o el gesto, y detener o acelerar el curso de los astros, conjurar la lluvia imitando el ruido de su caída, etc. En ciertos casos, aunque nos resulte inconcebible, puede incluso ejercer este dominio sobre las cosas: le basta con conocer los medios eficaces. El hecho de que en ciertas ocasiones el éxito dependa de la colaboración de determinadas personas (sacerdotes, hechiceros, videntes) demuestra únicamente que estos privilegiados poseen un contacto directo con fuentes de energía extraordinariamente intensa. Pero, en cuanto tales, las energías no implican ningún misterio especial.

[3] Recordemos que en todas estas definiciones se trata de la religión, no de la situación objetiva de lo religioso. Se supone que toda religión ofrece una realidad perfectamente delimitada, fuera de la cual lo religioso no existe. Esta concepción queda muy lejos de la realidad.

El primitivo no solo está lejos de descubrir en cualquier parte lo sobrenatural, sino que, por el contrario, para él lo sobrenatural no existe. Para poder llegar a tal idea necesitaba la idea de lo contrario, cuya negación representa. El primitivo hubiera debido desarrollar una sensibilidad para lo que nosotros calificamos de ley natural; no hay nada menos primitivo. Esta representación supone que estamos en condiciones de concebir las cosas como necesariamente unidas entre sí, como leyes de relaciones especificadas. Calificamos de «natural» un hecho cuando responde, o por lo menos no contradice, a las leyes que conocemos; en caso contrario lo calificamos de sobrenatural. Ahora bien, este concepto de ley es relativamente reciente. En la naturaleza hay campos en que falla casi completamente, y, en todo caso, solo una pequeña minoría de hombres se siente realmente en posesión del mismo. En consecuencia, para quien está al margen de la cultura científica, como no hay *naturaleza*, tampoco hay nada *sobrenatural*. Multiplica inconscientemente los milagros no porque se sienta rodeado de misterios, sino, al contrario, porque para él las cosas carecen de secretos.

Lo que para nosotros es un enigma, para él no tiene carácter de tal. Como todavía no ha desarrollado su capacidad de juicio (pues éste solo se forma con y por la ciencia), comprende el mundo mediante *su* representación. Ahora bien, la fantasía tiene espacio libre en la medida en que se abandona a sí misma. No conoce límites, ya que la intuición interna en que se forman las imágenes consta de una materia inconsistente y plástica; sus perfiles son tan inconcretos y difusos que se adapta fielmente a todas las particularidades del individuo. Lógicamente el individuo puede conformar fácilmente su intuición en correspondencia directa con sus necesidades, sus costumbres y las exigencias de su ambiente. Esto significa que las diferentes explicaciones no tienen nada de problemáticas. Cuando la razón humana se encuentra con los límites reales, el primitivo no tiene conciencia de ellos, pues no los alcanza. Una vez que hemos comprendido que, para conocer las cosas, tenemos que desentendernos de nosotros mismos y dejarnos adoctrinar por ellas, el esfuerzo a que tenemos que someternos si queremos conocer las cosas y acercárnoslas hasta nosotros, y la sensación de que, por lo menos en parte, se nos escapan, nos crean la impresión de un límite, de una barrera infranqueable. Estos obstáculos y dificultades, estas explicaciones difíciles e insuficientes solo las conoce quien ha llegado a cierto grado de evolución espiritual. Admitamos por un momento que la ciencia ha llegado a su estadio supremo. Imaginémonos que la totalidad del mundo ha sido reducida a conceptos

claros y unívocos. Para quien tuviese esta ciencia universal, el universo carece de misterios. Vería a plena luz la realidad entera, que habría quedado integrada en un sistema de conceptos disponibles que, hablando metafóricamente, estarían al alcance de sus manos. Ahora bien, un espíritu que no ha evolucionado ni siquiera en un grado mínimo, se encuentra, por razones opuestas, en una situación análoga. También en su caso todo tiene una explicación obvia, pues el universo, o al menos la parte del universo que le interesa, se expresa completamente en un sistema de visiones internas del que dispone con la misma facilidad. La naturaleza de estos dos espíritus es, sin duda, muy distinta. El uno consta exclusivamente de imágenes confusas y difuminadas; el otro, de ideas claras. Este entiende que la naturaleza se le ha entregado, que él la ha conquistado; aquél no sospecha ninguna contradicción, pues todavía no ha intentado dominarla. No obstante, los dos coinciden en algo: para ninguno de los dos existe el *misterio*.

En este sentido la idea de misterio no tiene nada de originario. No se le ha entregado al hombre, sino que éste se la ha creado. La ha ido desarrollando juntamente con la idea de su contrario. Efectivamente, como las dos se condicionan recíprocamente, no pueden desarrollarse independientemente una de otra. Prescindiendo de que esta idea solo ejerce una función decisiva en unas pocas religiones altamente evolucionadas, y ni siquiera entonces su importancia es básica. Por esta razón no se la puede considerar como elemento característico de los fenómenos religiosos sin excluir arbitrariamente de la definición la mayor parte de los contenidos que se trata de definir. Incluir en el campo de la religión solo ciertos dogmas cristianos, equivaldría a reducirlo extraordinariamente.

Una segunda definición, más difundida, presenta la religión como dependiente de la idea de Dios. «La religión —dice A. Réville— es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo de unión que une al espíritu humano con una fuerza misteriosa a la que reconoce el dominio sobre el mundo y sobre sí mismo y en la que le agrada el sentimiento de ser-uno con ella»[4]. La palabra «misteriosa» aparece en esta definición y en la que acabamos de analizar; ahora bien, esta vez la palabra tiene una importancia secundaria y podría desaparecer. Lo fundamental es que la religión se convierte en una especie de ética superior, cuya misión consiste en regular las relaciones entre los hombres y ciertos seres, de natu-

[4] *Prolégomènes à l'histoire des religions*, pág. 34.

raleza supraterrena, con los cuales aquéllos deben mantener una relación de dependencia. Son los dioses.

A primera vista esta definición parece una perogrullada. En nuestro pensamiento la idea de Dios va, de hecho, tan íntimamente unida con la idea de religión, que nos resultan inseparables. Además, generalmente nos imaginamos la divinidad como un poder que domina e impone sus órdenes a los hombres. Y no obstante hay toda una serie de religiones que no responde a esta definición.

En primer lugar, tal idea de Dios ni ha existido siempre ni es universal. Muchas veces el hombre trata a los dioses como semejantes suyos. Necesita de su asistencia, y los dioses necesitan de sus sacrificios. Cuando no está contento de sus servicios, se niega a ofrecerles sacrificios, negándoles los medios de subsistencia. Las relaciones que mantiene con ellos son de naturaleza contractual y se fundan en el principio «*do ut des*». «En cuanto el salvaje ha ofrecido a su fetiche la ofrenda que corresponde a sus posibilidades, le pide decididamente el equivalente. Es decir: por grande que pueda ser el miedo que el salvaje siente ante su fetiche, las relaciones existentes entre los dos no responden al esquema de que el salvaje tenga que estar necesaria e invariablemente sometido al fetiche y de que éste sea superior a aquél. No es un ser de naturaleza superior a su adorador. También el fetiche es un salvaje que, en casos dados, tiene que ser tratado como tal» (Schultze, *Fetichismus*, pág. 120). Si, a pesar de las súplicas que se le dirigen y de los dones que se le han ofrecido, no se muestra benévolo, hay que presionarlo tratándolo mal. Por ejemplo, si la caza fue un fracaso, se le castiga con azotes. Esto no significa en absoluto que se dude de su poder, pues una vez infligido el castigo, viene la reconciliación. Se le viste de nuevo y se le ofrecen nuevos dones. La única duda recae sobre su benevolencia, y se espera que el oportuno castigo le haga más condescendiente.

Hay numerosos ejemplos que demuestran que, muchas veces, el hombre no tiene una imagen demasiado sublime de los dioses a quienes ruega. La despreocupación con que se atribuye carácter divino a sí mismo o a sus semejantes subraya este hecho de que venimos hablando. En sociedades subdesarrolladas se encuentran, efectivamente, hombres venerados como dioses. Basta una insignificancia para tener derecho a este honor, que, por esta razón, se prodiga enormemente. En la India se declara santo a todo el que destaca por su posición, por su poder o por cualquiera otra cualidad personal.

En Tonking no es infrecuente que llegue un mendigo y persuada a los habitantes de la aldea de que se trata de un dios protector. De la antigua religión de los habitantes de las islas Fidji se dice que no fijaba límites precisos entre dioses y hombres. Por lo demás, la forma y el modo con que el primitivo se representaba el mundo explica este concepto de lo divino. Hoy, cuando conocemos mejor la naturaleza y sabemos más de nosotros mismos, tenemos conciencia de nuestra fragilidad y de nuestra inconsistencia ante las fuerzas del cosmos. En consecuencia, somos incapaces de comprender que un ser tenga que ejercer sobre estas fuerzas el dominio que atribuimos a los dioses sin concederle un poder superior al nuestro, sin hacerlo infinitamente superior a nosotros, sin sentirnos dependientes de él. Pero mientras se desconoce la capacidad de resistencia de las cosas, mientras se ignora que el modo y la forma como se nos revelan vienen dados necesariamente por su naturaleza, parece que no hay ninguna necesidad de un poder sobrenatural para imponerse a ellas.

Suponiendo que la idea de Dios es realmente el punto clave en que coinciden todos los fenómenos religiosos, y que, por tanto, esta idea ayuda a definir la religión, nos encontraríamos en la necesidad de buscar otra definición del concepto de Dios. Más aún: es falsa la hipótesis de que esta idea ejerce la importante función que se le atribuye en todas las manifestaciones de la vida religiosa.

Hay religiones en que no existe la idea de un Dios. Una de ellas es el budismo, que nunca jamás habla de una divinidad. El santo se libera del dolor por sí mismo o mediante cualquier otra ayuda externa. En lugar de orar, en vez de dirigirse en demanda de protección a un ser superior, se recoge en sí mismo y medita. El objeto de su meditación no lo constituyen las riquezas, la gloria y el esplendor de un Dios, sino su propio ser, en el que se sumerge. Esto no significa que el santo niegue totalmente la existencia de seres especiales (Indra, Agni, Varuna). Simplemente piensa que, aunque existan, no tiene ninguna obligación para con ellos, ya que su poder se extiende únicamente a los bienes de este mundo que, para él, no tienen ninguna importancia. Por tanto, es ateo en el sentido de que le deja indiferente el problema de la existencia o inexistencia de los dioses. Aunque existieran y tuvieran un poder muy grande, el santo, el redimido, se cree superior a ellos, pues la dignidad de los seres no se mide por su influencia en las cosas, ni por la intensidad de la vida que desarrollan, sino exclusivamente por el grado de su progreso en el camino de la salvación.

El budismo es uno de una serie de casos de religión que carecen

de una representación de Dios. Hay varios casos más en que se descubriría lo mismo, si se trata de precisar con más detalle la significación de la palabra dios. Si se quiere llegar a una comprensión exacta y no confundir en la misma denominación las cosas más heterogéneas, no se puede aplicar el concepto a todo lo que de una manera concreta crea el sentimiento que calificamos de «respeto santo». Un dios no es tan solo un objeto especialmente santo.

Hay una característica especial que distingue a los dioses de otros seres religiosos: un dios es una individualidad *sui generis*. Un dios no es una universalidad cualquiera de naturaleza animal, vegetal o mineral; es *este* animal concreto, *esta* estrella, *este* espíritu, *esta* personalidad mítica. Y *por ser* este árbol, esa planta, aquel héroe legendario, es un dios y *precisamente este* dios. El carácter o las características que hacen de él una divinidad, a la que se dedican acciones cultuales, son exclusivos suyos y no los comparte con ningún otro ser. Si aparecen en otra parte, lo hacen en un grado inferior y en forma distinta. De ellas no recoge más que un reflejo o elementos parciales. Estas propiedades características forman su ser y constituyen la base de la sustancia divina. *Zeus* significaba el poder de encender el fuego del cielo[5], y *Ceres* representaba el poder sobre la vida de los campos. Por tanto, una divinidad se concibe siempre como un poder referido a un objeto determinado y concreto, que admite revelaciones más o menos claramente perfiladas. Ahora bien, si tal poder no se encarna en un individuo, sino que, en su lugar, se atribuye a una clase indeterminada de objetos, en ese caso no se trata de dioses, sino de objetos sacros (a diferencia y en contraposición con los profanos). Para alcanzar categoría de dios, la fuerza misteriosa que da carácter religioso a los objetos citados en primer lugar, tiene que desprenderse de éstos, hacerse especialmente visible y convertirse en una sustancia independiente. Es indiferente que dicha fuerza se considere estrictamente espiritual o inherente a un sustrato material; lo que realmente importa es la separación, el aislamiento de dicha fuerza misteriosa.

No pretendemos de ninguna manera dar a estas breves observaciones categoría de definición plenamente válida. No obstante, son suficientes para demostrar que, lejos de ser una representación

[5] Entiéndase bien: no queremos decir que los dioses *(Júpiter* o cualquier otro) se definan por *su* atributo y *solo* por él. Al contrario, para nosotros es indudable que los atributos más diversos pueden coincidir y juntarse en la misma divinidad. Nos hemos atenido a un caso elemental solo para simplificar la exposición.

básica de la vida religiosa, la idea de la divinidad es, en rigor, un hecho de segundo rango. Es el resultado de una evolución especial, a lo largo de la cual se ha producido la fusión de una o varias características religiosas que se concretan en la imagen de una individualidad más o menos definida. Es muy posible que tal concretización no exista, como sucede en las acciones cultuales del *totemismo*. En realidad un totem designa, como símbolo del grupo, todo el espacio no clasificado, y no esta o aquella parte del reino animal o vegetal. El clan, cuyo totem es el lobo, venera a todos los lobos por igual, tanto a los que actualmente viven como a los ya muertos y a los que no han nacido todavía. A todos ellos, indiscriminadamente, se les muestra la misma veneración. Por tanto, no hay uno o varios dioses, sino una categoría general de lo sacro. En este caso solo tendría sentido aplicar el concepto de dios cuando se ha desprendido de todos los seres el principio común a todos ellos, se ha personificado de alguna manera y se ha convertido en centro del culto. Ciertas tribus creen en la idea de un ser ficticio de que proceden el clan y la especie admitida como totem. Sin embargo, a este primer padre, que da el nombre, no se le dedica ningún rito especial. No ejerce ninguna función activa y personal en la vida religiosa del grupo; no se puede solicitar su protección; ni se busca su asistencia ni se duda de ella. Para estos hombres constituye simplemente la posibilidad de representarse la unidad de la especie totemizada y de las relaciones de afinidad que el clan tiene que mantener frente a ella. Tal representación no constituye en modo alguno la base del *totemismo*, sino que más bien es de creación posterior, exigida por la necesidad de dar a los hombres la posibilidad de explicarse un sistema de prácticas ya existentes.

No hay ninguna religión en que no se puedan encontrar ritos cuya eficacia sea independiente del poder divino. El rito actúa por sí mismo, en virtud de una acción afín. Produce casi mecánicamente el fenómeno que trata de crear. Este resultado no depende ni de que se invoque a un dios, ni de que se atienda a una súplica dirigida a un ser benigno. Antes al contrario, es una consecuencia automática de la acción ritual. Es ésta una observación que se advierte clarísimamente en las acciones sacrificiales de la religión de los vedas: el sacrificio es omnipotente por sí mismo, y no se requiere para nada la intervención divina. Por ejemplo, el poder del sacrificio abre las puertas de los abismos que tienen prisionera a la aurora y hace que brille la luz del día. Los himnos previstos obligan a las aguas del cielo a derramarse sobre la tierra contra la voluntad de los dioses.

Si aducimos el ejemplo de la religión de los vedas, esto no quiere decir que la situación a que nos referimos exista exclusivamente allí. Cada culto posee prácticas independientes de fe que actúan en virtud de sus propias fuerzas, sin que intervenga un dios entre el individuo que realiza el rito y el objetivo que éste pretende. Esto explica la significación especial que en casi todos los cultos se atribuye a la parte material de las ceremonias. Este formalismo religioso, que probablemente es la forma primitiva del formalismo jurídico, obedece al hecho de que las fórmulas que hay que pronunciar y los movimientos que hay que ejecutar llevan en sí mismos la fuente de su eficacia, la cual perderían si no se adecuaran rigurosamente al modelo sancionado por el éxito.

Resumiendo: La división de las cosas en sagradas y profanas es, muchas veces, independiente de la idea de Dios. De ahí la imposibilidad de que dicha idea sea la verdadera característica que posibilite esta distinción. En última instancia se debe a la necesidad de estructurar la multiplicidad confusa de lo santo. Así, toda divinidad se ha convertido en una especie de centro de gravitación en torno al cual se ha estructurado una parte del campo religioso, y las distintas esferas del influjo divino han ido poco a poco clasificándose y coordinándose. Así, pues, en la vida religiosa de los pueblos la idea de la divinidad juega un papel similar al de la idea del yo en la existencia psíquica del individuo. Actúa como un principio de estructuración y de unificación. Ahora bien, así como hay fenómenos psicológicos que no pueden atribuirse a un yo concreto cualquiera, también hay fenómenos religiosos que no están asociados a ningún dios. De este modo se comprende y explica la existencia de religiones ateas, como el *budismo* y el *jainismo*. Por las más diversas razones no había ninguna necesidad de una estructuración de esta especie. En este caso el bien celebrado comunitariamente como santo (la liberación del dolor y la vida que dispone a la liberación) no se relaciona con ningún ser divino (en cuanto origen).

2

Todas las definiciones citadas tienen el mismo fallo. Tratan de definir al primer intento el contenido de la vida religiosa. Prescindiendo de que este contenido varía infinitamente con el tiempo y la sociedad, su comprensión es lenta y progresiva y depende de los progresos de la ciencia. La verdadera misión, el objetivo de la

sociología religiosa consiste en determinarlo; en consecuencia, no puede ser objeto de una definición inicial. Únicamente es accesible a la observación directa la forma visible externa de los fenómenos religiosos. Esta es la razón por la que debemos dirigirnos a ella.

Hay una especie de situaciones objetivas religiosas específicamente características de la religión y que, por tanto, parece que nos van a ofrecer lo que buscamos. Hablamos del *culto*. Ahora bien, cuando se trata de definir el culto se comprueba que, en sí mismo, sin referencia a ninguna otra cosa, carece de peculiaridades específicas. Consta simplemente de prácticas, es decir, de formas concretas de acción. Sin embargo, dado que otras formas distintas de acción social tienen los mismos determinantes, se impone una exposición más exacta de las primeras. ¿Cabe afirmar, por lo menos a grandes rasgos, que son obligatorias? Pero el derecho y la moral tienen idéntico carácter. ¿Qué diferencia existe entre las prescripciones rituales y las prácticas morales y jurídicas? Se creía diferenciarlas diciendo que las unas regulan las relaciones de los hombres entre sí, y las otras las relaciones de los hombres con los dioses. Pero hemos visto que hay cultos que no se dirigen a los dioses. La distinción es tanto menos utilizable cuanto que, hasta fechas recientísimas, se identificaban la moral religiosa y la moral humana, el derecho mundano y el derecho divino. Así, en muchas sociedades la ofensa al prójimo tenía la misma significación que la ofensa a la divinidad. Aún hoy, para el creyente ilustrado el cumplimiento de los deberes para con el prójimo es una parte de las obligaciones cultuales, la mejor forma de honrar a Dios. Evidentemente, todos estos inconvenientes desaparecen diciendo, en términos generales, que el culto equivale a la totalidad de las prácticas que conciernen a los valores venerados como santos. Efectivamente, aunque hay ritos sin dioses, sin embargo, los objetos que señalan el término de referencia de los ritos son, *per definitionem*, de naturaleza religiosa. Así lo único que se hace es reemplazar una palabra por otra, sin que esta sustitución implique una claridad mayor, pues habría que saber en qué consisten estos valores santos y cuáles son los elementos que permiten reconocerlos. Justamente es éste el problema que nos ocupa. Aplicarle denominaciones distintas no significa resolverlo.

Se trata, más bien, de un grupo de fenómenos irreductibles a otros fenómenos. Ciertas asociaciones que a veces aparecen en la sociedad política, aunque en otras ocasiones se desprenden de ella, tienen el mismo carácter: sus miembros no solo poseen una fe común, sino que se sienten obligados a perseverar en ella. El israelita no

se limita a creer que *Yahvé* es Dios, el *Único Dios*, el creador del mundo, el que ha promulgado la Ley.

Siente al mismo tiempo la obligación de creer que *Yahvé* liberó a sus antecesores de la esclavitud egipcia, igual que el deber del ateniense es creer que *Palas Atenea* fundó su ciudad y no dudar de los mitos fundamentales de Atenas.

El modo y la significación de estas representaciones de la fe son diversos. A veces el creyente pone el objeto de su fe en un ser puramente espiritual, ideado en su totalidad. Otras veces se trata de una realidad concreta, directamente observable, y la obligación de creer está en relación con ciertas propiedades que se le asignan. El objeto de la fe puede estructurarse en un credo elaborado y sistematizado, o bien limitarse a unos cuantos artículos elementales. En unas ocasiones se trata de un código ético y de una doctrina de vida *(budismo, cristianismo)*; en otras el objeto de la fe tiene un carácter exclusivamente cosmogónico o histórico. En el primer caso se suele hablar de dogmas; en el segundo, de mitos o leyendas religiosas. No obstante, a pesar de la diversidad de sus formas, las representaciones de la fe tienen una propiedad especial: la sociedad que las profesa no permite que sus miembros las nieguen.

Esta prohibición no siempre implica sanciones expresas. La religión imperante en una sociedad determinada[6] posee representaciones de la fe cuya negación no se persigue expresamente como delito. Pero aun en este caso la sociedad ejerce una presión sobre sus miembros para impedir que éstos apostaten de la fe general. A quien intenta salirse de la norma, aun en estas cuestiones aparentemente secundarias, se le corrige con más o menos severidad; se le considera un secesionista. Los apóstatas disfrutan de una tolerancia muy discutible —si es que se los tolera—. El carácter imperativo propio de toda opinión religiosa se refleja claramente en el modo de proteger, frente a los ataques de la crítica, los dogmas *fundamentales* mediante los castigos más rigurosos. Cuando la sociedad religiosa y el Estado constituyen una unidad, es frecuente que los castigos se impongan en nombre del Estado, e incluso que sea él el que los imponga. En los casos de separación entre Iglesia y Estado, las sanciones son de tipo religioso; los impone la autoridad religiosa y van desde la excomunión hasta la penitencia. No obstante, siempre existe una coincidencia exacta entre el carácter religioso

[6] Como lo habrá observado el lector, estamos refiriéndonos únicamente a religiones comunes a un grupo de hombres. Más adelante hablaremos de las religiones de los distintos individuos.

de los contenidos de la fe y la intensidad de la sanción que obliga al acatamiento, es decir, cuanto mayor es la significación religiosa de los contenidos de la fe, tanto más intenso es su carácter coactivo. Por tanto, este carácter de obligatoriedad se relaciona íntimamente con su naturaleza y, en consecuencia, puede entrar en su definición.

Así, pues, frente a las de la opinión libre, las representaciones de origen religioso se presentan como actitudes obligatorias. A esta diferencia corresponde otra segunda en relación con los objetos. Los mitos y los dogmas son situaciones espirituales *sui generis*. Los reconocemos con facilidad y no necesitamos acudir a una definición científica para diferenciarlos de nuestras propias representaciones. No tienen las mismas notas, porque su origen no es el mismo. Los primeros son tradiciones que el individuo encuentra ya configuradas y según las cuales conforma respetuosamente su pensamiento; las segundas son creaciones propias, por lo cual no ponen trabas a nuestra libertad. Cosas que llegan a nuestro espíritu por tan diversos caminos no se nos presentan desde el mismo ángulo de visión. La tradición despierta una especie de veneración, que se transfiere necesariamente al objeto, prescindiendo de que éste sea real o ideal. Por esta razón los seres de cuya existencia nos hablan los mitos y los dogmas, a la vez que nos informan de su naturaleza, nos dan la impresión de poseer algo sublime que los diferencia de los demás. La forma y el modo especiales como nos encontramos con ellos los distingue de los sucesos cotidianos de la visión empírica. Este es el punto de partida que justifica la división de las cosas en *sacras* y *profanas*, división que está en la base de toda organización religiosa. Para algunos el carácter especial de lo sacro se manifiesta en las extraordinarias energías que es capaz de despertar. La insuficiencia de esta caracterización se refleja en el hecho de que hay fuerzas naturales extraordinariamente intensas a las que no asignamos ningún carácter religioso, y, al revés, existen en el campo religioso objetos cuya eficiencia es mínima: un amuleto, un rito secundario no tiene efectos especialmente terribles. Según esto, lo sagrado no se distingue de lo profano por sus efectos, sino exclusivamente por su naturaleza. Se trata de algo completamente distinto a una fuerza transitoria cuyos efectos puedan ser temibles. La línea divisoria que separa ambos mundos se debe a la diversidad de su naturaleza, y esta dualidad es simplemente la expresión objetiva de lo que vive en nuestras representaciones.

Ahora nos encontramos frente a una clase suficientemente definida de fenómenos. Es imposible confundirlos con el derecho o con la ética. La sujeción motivada por las normas jurídicas es com-

pletamente distinta que la obligatoriedad de las proposiciones de la fe. Indudablemente, por definición, los dos casos tienen carácter imperativo. Las primeras nos imponen una conducta determinada; las segundas, un determinado modo de pensar. Las primeras nos exigen modos de acción; las segundas, ciertas actitudes de espíritu. En ellas se refleja la diferencia que existe entre el pensar y el actuar, entre la función de la capacidad de representación y las funciones motoras y prácticas. Aunque la ciencia consta de opiniones, y de opiniones colectivas por cierto, éstas se diferencian de las anteriores en que no tienen propiamente carácter obligatorio. Es justo creer en ellas, aunque uno no se sienta obligado a hacerlo ni moral ni jurídicamente. Incluso hay algunas, muy pocas, que estarían fuera de toda duda. Ahora bien, entre el saber científico y la fe religiosa hay una zona fronteriza: las representaciones generales de la fe que están en relación con objetos mundanos (como, por ejemplo, la bandera, la patria, una determinada organización política, unos héroes concretos o un acontecimiento histórico). En cierto sentido tienen carácter obligatorio, por la razón única de que son un bien común, ya que la sociedad no tolera impunemente que se los niegue abiertamente. Por tanto, parece que se incluyen en la definición antes dada, pues hasta cierto punto no se diferencian de las ideas puramente religiosas. Para nosotros, la patria, la Revolución francesa, Juana de Arco, son cosas santas que no se pueden tocar. Así como el cristianismo no admite la discusión sobre sus dogmas fundamentales, así la opinión pública se resiste a justificar la duda sobre la superioridad moral de la democracia, sobre la realidad del progreso o sobre la idea de la igualdad. Si existen diferencias entre estas dos formas de opiniones colectivas, la diversidad se evidenciará en relación con una tercera serie de hechos que analizaremos a continuación.

Evidentemente, la fe no es el único fenómeno que debe calificarse de religioso. Además de ella existen otras formas concretas de acción. El culto es parte integrante de toda religión, y no es menos importante que la fe. El hecho de que no podamos incorporarlo como primer elemento a nuestra definición se debe a que, en sí mismo, no se distingue, por sus características esenciales, de la ética y del derecho. Al igual que las acciones éticas y jurídicas, las acciones de fe son modos definidos de acción, de carácter obligatorio. Se distinguen únicamente por su objeto. Al principio de nuestras consideraciones no disponíamos de ninguna posibilidad de reconocer los elementos específicos de este objeto. El problema ha quedado resuelto. Ahora sabemos qué son los contenidos religiosos. Lo que

los distingue de las demás situaciones objetivas es la forma y el modo especiales como arraigan en nuestra representación. Carecemos de libertad para creer o dejar de creer en ellos. La forma que les damos se nos impone como obligación. Al mismo tiempo, esto supone la determinación de la naturaleza de los modos paralelos de actuar. Es imposible confundirlos con otros modos obligatorios de acción, ya que únicamente conocemos la finalidad de su actuar por las especiales opiniones colectivas de que antes hablábamos y que se designan como mitos o dogmas. Las cosas son distintas respecto de la ética. En la medida en que carece de carácter religioso, carece también de toda base mitológica o cosmogónica[7]. Esta vez el reglamento que rige la acción no está asociado al sistema de líneas directrices del pensamiento. Dado que, en este sentido, las formas religiosas [por tanto, no las éticas: *Nota del traductor*] de actuar no se identifican con las representaciones religiosas de la fe, la ciencia no puede diferenciarlas unas de otras, sino que pertenecen ambas al mismo campo de investigación. Son simplemente aspectos de una misma realidad. La acción presta a la fe expresión viva, y muchas veces las representaciones de la fe no son más que interpretaciones de la acción. Por esto decimos, fundiéndolas en la misma definición: son fenómenos religiosos las formas obligatorias de fe y las acciones que se refieren a objetos dados en dichas formas de fe[8].

Sin embargo, nuestras fórmulas no han aclarado suficientemente un elemento característico de los fenómenos religiosos. Hemos señalado la relación que existe entre las acciones y las representaciones de la fe, pero no hemos expuesto con la suficiente claridad la relación inversa, que corresponde no menos a la realidad. Cabe preguntar si las representaciones de la fe que no se transforman directamente en acción, pueden ser consideradas como religiosas.

[7] Sin embargo, en la medida en que la moral se basa en un dogma cualquiera, por ejemplo, en la idea de que la persona humana es santa porque fue creada por Dios, deja de ser mundana, o, mejor, deja de ser moral y se convierte en una parte del culto.

[8] Esta definición nos permite distinguir entre ritos puramente religiosos y ritos propiamente mágicos. La distinción radical es imposible, ya que muchos ritos religiosos tienen carácter mágico. Es frecuente que, para que se realice el hecho deseado, uno se dirija a Dios con ceremonias que recuerden dicho hecho. Probablemente esta es la causa de las celebraciones simbólicas. Pero también hay ritos que tienen únicamente carácter mágico y que, por tanto, no tienen nada que ver con ninguna representación de la fe de carácter obligatorio. Así, por ejemplo, la hechicería. Ni la estatuilla ni el malhechor que se trata de alcanzar tienen carácter sacro, y, en general, el hechicero no invoca, como mediadores, ni a la divinidad ni al demonio. Un elemento debe crear otro elemento afín al anterior por procedimientos «mecánicos».

La religión no es exclusivamente ni una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica. Es las dos cosas a la vez. En ella el pensamiento y la acción están íntimamente unidos, y prácticamente son inseparables entre sí. La religión responde a un grado de evolución social en que todavía no se han separado ambas funciones, sino que se yuxtaponen; están tan profundamente entrelazadas que es imposible trazar una línea de separación estricta. Los dogmas no son situaciones o fenómenos puramente especulativos del espíritu. Siempre van asociados inmediatamente con formas concretas de acción: el dogma de la transustanciación, con la comunidad en Cristo; el de la Trinidad, con las fiestas y plegarias que se dirigen al Dios Trino y Uno. Es esto lo que los distingue de las representaciones generales mundanas de la fe, tales como la fe en el progreso, en la democracia, etc. Aunque estas ideas influyen de una forma general en la actitud del individuo, no van asociadas con formas concretas y definidas de acción que las expresen. Evidentemente, la orientación existencial reflejará la fe intensa en el progreso, pero no hay formas específicas de acción asociadas a dicha idea. La fe en el progreso es una fe que carece de culto. Nos encontramos ante un fenómeno inverso al que observamos en relación con la ética. Las prescripciones del derecho y de la moral son paralelas a las de la religión, solo que carecen de un sistema de formas concretas de acción. Según esto, propondríamos la siguiente definición: *los fenómenos caracterizados como religiosos constan de formas obligatorias de fe asociadas con formas definidas de acción que se refieren a los objetos dados en las representaciones de la fe*[9]. Entonces la religión es una unidad, más o menos organizada y sistematizada, de fenómenos de esta naturaleza.

[9] Esta definición está a igual distancia de las dos teorías opuestas que hoy predominan en la ciencia de la religión. Según una teoría el fenómeno religioso central es el mito, mientras que para la otra lo es el rito. Ahora bien, no puede haber un rito sin mito, pues aquél implica necesariamente que sus objetos se representan como sacros, y esta representación solo puede tener carácter mítico. Por otra parte, en ciertas religiones primitivas se puede observar que los ritos han llegado a una evolución y a una fijación totales, mientras que los mitos todavía tienen carácter de rudimentarios. Sin embargo, no es probable que haya mitos no asociados a ningún rito. Hay una relación íntima entre ambos hechos. Probablemente, la polémica se basa, en parte, en que la palabra mito ha quedado reservada para representaciones religiosas evolucionadas y más o menos sistematizadas. Si se quiere, la reducción es legítima. Pero entonces hay que buscar otra palabra para designar las ideas religiosas elementales que se distinguen de los mitos simplemente por su menor complejidad.

3

Por muy formales que sean las características que nos han servido para definir la religión, sin embargo llegan al núcleo de la cuestión. En el momento en que la ciencia de la religión admita esta definición, quedará, por el mero hecho de hacerlo, orientada en un sentido totalmente concreto y se convertirá en una ciencia realmente sociológica.

Por tanto, la característica esencial de las representaciones de la fe y de la praxis religiosa es su carácter de obligatoriedad. Ahora bien, todo lo que tiene carácter de obligatoriedad tiene un origen social. Efectivamente, una obligación implica una orden y, en consecuencia, una autoridad que ordene. El individuo solo se siente obligado a acomodar su conducta a unas reglas determinadas cuando se las impone una autoridad moral. Y para que esta autoridad pueda imponer reglas al individuo, tiene que tener poder sobre él. ¿De dónde le viene a la autoridad el poder necesario para doblegar la voluntad del individuo? No nos plegamos a las órdenes de una manera espontánea, a no ser que procedan de un ser superior a nosotros. Ahora bien, si no queremos salirnos del campo de la experiencia, no hay ningún poder moral superior al individuo fuera del grupo a que pertenece. Para el pensamiento empírico, el único ser pensante con un poder superior al hombre es la sociedad. Su poder es infinitamente superior al del individuo, pues es una síntesis de todos los poderes individuales. La situación de dependencia constante en que nos hallamos frente a ella despierta en nosotros algo así como una veneración casi religiosa. Según esto, es ella la que prescribe al creyente los dogmas que debe creer y los ritos que tiene que observar. Por tanto, los ritos y los dogmas son obra suya. De nuestra definición se deduce que el origen de la religión no está en los sentimientos individuales, sino en las ideas colectivas, y que la religión varía al compás de estas últimas. Si se basara en la conciencia individual, nunca podría tener el carácter de obligatoriedad respecto del individuo. Las formas de actuar y de pensar correspondientes a nuestras inclinaciones y disposiciones naturales no las sentimos como impuestas por una autoridad superior. Por tanto, el carácter determinante de los fenómenos religiosos no está en la naturaleza universal humana. Nos es preciso referirlo en cada caso a la naturaleza de la sociedad, y el hecho de que varíen a lo largo de la historia significa que ha cambiado la misma organización social. Las teorías tradicionales, según las cuales la fuente de la

religiosidad está en las impresiones subjetivas (como, por ejemplo, el temor y la angustia frente a los poderes cósmicos o frente a ciertos fenómenos naturales, como el de la muerte), nos resultan de repente muy sospechosas. A estas alturas podemos afirmar con cierta seguridad que la investigación debe seguir otros procedimientos. El problema se plantea en términos de sociología. El creyente se inclina ante las fuerzas de la sociedad, no ante simples energías físicas, como las que conocemos por nuestras impresiones sensoriales. Estas fuerzas sociales son la forma material de las ideas colectivas. ¿Cuáles son las ideas y los principios sociales que las originan? ¿Qué es lo que las impulsa a adoptar una forma u otra? ¿A qué objetivos sociales responde la organización a que dan lugar? La ciencia de la religión debe plantearse este tipo de problemas, y para solucionarlos debe observar las condiciones de la existencia colectiva.

Desde esta perspectiva, la religión es algo natural y al alcance de la razón humana, a la vez que conserva su trascendencia característica respecto de la razón individual. Si su origen estuviera en el individuo, la religión sería un misterio inaprehensible. Como, por definición, explica las cosas de forma distinta a como son, se nos presentaría como una especie de alucinación o fantasmagoría desorbitada, que equivocaría a la humanidad y cuya justificación existencial no aparecería por ninguna parte. En estas condiciones se comprende que, para ciertos pensadores, la fuente de la religión esté en el sueño y en la ilusión. Según ellos, la religión es como un sueño, en parte alegre, en parte sombrío, en que se encuentra sumida la humanidad. La única pregunta que cabe hacer es por qué la experiencia tardó en enseñar a los hombres que son víctimas de un error. Ahora bien, si concebimos la religión como una situación objetiva esencialmente social, desaparecen todos estos problemas. La única cuestión que queda por resolver es por qué las cosas en cuya existencia debemos creer presentan un aspecto tan desconcertante a la razón individual. La causa está simplemente en que la forma en que se nos presentan no es obra de la razón individual, sino de la conciencia colectiva [10]. Ahora bien, nada tiene de extraño que esta conciencia colectiva, al ser de naturaleza diferente, se cree una imagen de la realidad distinta que la nuestra. La sociedad tiene sus modos existenciales propios y, por tanto, su propia forma de pensar. Tiene pasiones, costumbres y necesidades propias, que no coinciden con las del individuo, sino que llevan el sello de su propio

[10] ¿Es necesario insistir en que se trata únicamente de la forma y el modo específicos con que los hombres piensan dentro de la colectividad?

mundo de representaciones. Por esta razón, tampoco tiene nada de particular el hecho de que, en cuanto individuos, no nos reconozcamos en sus esquemas; no son los nuestros, y nuestro pensar no encuentra en ellos su expresión. De ahí ese elemento suyo misterioso que nos aterroriza. Pero este misterio no pertenece al misterio que representan. Se funda únicamente en nuestra ignorancia. Es un misterio transitorio, como todos los otros misterios que la ciencia va eliminando poco a poco al compás de sus avances. En este caso el misterio se debe exclusivamente a que la religión pertenece a un campo en el que la ciencia humana comienza a dar sus primeros pasos; es un mundo que por el momento todavía desconocemos. Ahora bien, en cuanto conozcamos las leyes de estas ideas colectivas, desaparecerán los elementos extraños propios de estas representaciones.

Solo entonces cobra su sentido pleno la distinción que aparece en todas las religiones: la división de las cosas en sacras y profanas. Son sacrales aquellas cosas cuya forma es creación directa de la sociedad. Son todas las ideas colectivas, como, por ejemplo, las tradiciones, las vivencias comunitarias, los sentimientos comunes frente a objetos de significación general, etc. Todos estos elementos se clasifican según las leyes propias de la disposición social. Por el contrario, son profanos los contenidos que cada uno de nosotros ha configurado con su entendimiento y su propia experiencia. En este caso el material de nuestra representación lo constituyen las impresiones puramente individuales, razón por la cual carecen ante nuestros ojos del prestigio de que disfrutan las cosas sacras. No vemos en ellos más que lo que queda al alcance de nuestra observación empírica.

Estas dos formas de conciencia, surgida la una del pensamiento y de la conciencia individuales y la otra como resultado del pensar de múltiples espíritus, dan lugar a dos especies distintas de fenómenos espirituales, que se interfieren e influyen recíprocamente. Ahora bien, la dualidad tiempo-espíritu no es un capricho arbitrario e inmotivado de la realidad. Expresa en términos simbólicos la dualidad individuo-sociedad, o, mejor, la dualidad psicología-sociología [11]. Así se explica por qué la iniciación en el campo sacro fue, durante mucho tiempo, el hecho que sancionaba la socialización del individuo. Al entrar en la vida religiosa, el hombre se convertía en un ser distinto, en otro hombre.

[11] Para nosotros la psicología es la ciencia de la conciencia individual, mientras que aplicamos el concepto de sociología a todo lo que afecta a la conciencia colectiva.

Se objetará que hay representaciones y prácticas de fe que dan la impresión de poseer carácter religioso, aunque, por lo menos en parte, parecen resultados de la espontaneidad individual. De hecho, no existe ninguna comunidad religiosa donde, además de los dioses que todos veneran, no haya otros que cada uno se ha creado a su arbitrio y de acuerdo con sus necesidades personales. Desde el principio, además del totem del clan, hay otros totems privados que los individuos se han inventado según sus propias inclinaciones, y que, no obstante, no son objeto de un culto real. Asimismo, hoy todos los creyentes, prácticamente, conciben al Dios común de una manera más o menos personal, modificando ciertos detalles de la concepción tradicional. Algunos hombres llegan incluso a negarse a admitir una divinidad distinta de aquélla, cuya existencia descubrieron en sus meditaciones particulares. En este caso, son legisladores de sí mismos respecto del culto que observan. Finalmente, el creyente, cuando se dirige al Dios que invoca la comunidad, no siempre se atiene a las normas rigurosamente prescritas. Se impone otras; se somete a sacrificios y privaciones que la ley religiosa no prescribe con carácter de obligatoriedad. Independientemente de la relación existente entre estos hechos, innegables, y los hechos de que antes se habló, es preciso establecer una distinción entre ambas series. Si se quieren evitar las falsas interpretaciones, hay que distinguir claramente entre una fe privada, libre, no obligatoria, proyectada por el individuo a la medida de su propia razón, y una religión recibida a través de una tradición, creada con destino a todo un grupo y practicada de acuerdo con una serie de prescripciones. Dos formas tan diferentes de doctrina no pueden responder a las mismas necesidades: la una se orienta total y absolutamente al individuo; la otra, a la sociedad.

Evidentemente, entre ellas existe una cierta afinidad. En ambos casos encontramos igualmente dioses y cosas santas, y nuestras relaciones con ellos son, claramente, las mismas; se trata siempre de sacrificios, dones, oraciones y lustraciones. Por esta razón, cuando se considere oportuno incluir estas situaciones objetivas en la definición general de los fenómenos religiosos, hay que pensar en un marco más amplio. En primer lugar estaban, sin duda alguna, los fenómenos religiosos, tal como los definimos anteriormente. Las representaciones y prácticas de la fe individual[12] eran secundarias respecto de la colectiva. Más aún: si entre ambas formas de religión hay una relación —lo cual en principio parece probable—, se puede afirmar que las representaciones de la fe privada derivan de las de la fe en general. Efectivamente, a estas alturas podemos decir que, por definición, la religión general, de carácter obligatorio, no tiene un origen individual. Su nota fundamental —el carácter de obligatoriedad— no se explica más que desde una autoridad superior al individuo. Una derivación inversa resulta difícilmente imaginable. El individuo no es un testigo pasivo de la vida religiosa que comparte con su grupo. Trata de explicársela, reflexiona sobre ella, intenta comprenderla: todo esto le lleva a modificarla. Desde el momento en que el individuo reflexiona sobre la vida religiosa, se la piensa a su modo y la individualiza. De ahí que, prácticamente en todas las iglesias, sean casi tantos los heterodoxos como los ortodoxos. Los heterodoxos se multiplican y se afirman en la medida en que se individualiza la conciencia de los hombres. Incluso es inevitable que el creyente se cree, para uso propio, un sistema análogo al sistema cuya capacidad funcional dentro de la sociedad le es dado observar. Por esto cree en totems, dioses y espíritus creados exclusivamente para él. Esta religión propia y personal no es más que el aspecto subjetivo de la religión exterior, impersonal, pública. *Para verlo no se necesita imaginar que estas dos religiones respondan a dos fases históricas distintas y sucesivas.* Probablemente son simultáneas. El individuo recibe la impronta de los hechos sociales desde el momento en que contribuye personalmente a configurarlos. Según se va formando, la conciencia social penetra en el individuo, quien, a su vez, la modifica según va penetrando en él. Por mucho que el individuo se pierda en la sociedad, sigue conservando una cierta personalidad. De esta forma, la vida social, en la que colabora el hombre, se convierte en él, en el momento en que surge, en la célula germinal de una vida personal interior cuya evolución es paralela a la evolución de aquélla. Por lo demás, no hay ninguna forma de acción colectiva que no se individualice de esta manera. Cada uno de nosotros tiene su propia moral y su manera personal de actuar, que, aunque deriven de la moral general y de la forma colectiva de actuar, se distinguen plenamente de ellas.

Así, pues, para asignar a estas situaciones objetivas el lugar que les corresponde dentro de la totalidad de los fenómenos religiosos, nos basta con añadir a nuestra definición anterior las palabras siguientes: ***Secundariamente se clasifican también como fenómenos religiosos las representaciones y prácticas de fe que se refieren***

[12] Hablamos exclusivamente de representaciones de la fe claramente individual, no de las de grupos reducidos establecidos en el seno de la iglesia. La religión de un grupo reducido es colectiva, como también lo es la *religion domestique*.

a objetos iguales o similares a los arriba indicados. Esta observación no modifica en absoluto las conclusiones metodológicas a que antes llegábamos. Como ya dijimos, el concepto del origen social sacro solo podemos explicárnoslo en términos sociológicos. El hecho de que penetre el espíritu de los individuos para adquirir en ellos formas especiales, se basa en una especie de acción recíproca. Las formas que adopta solo se comprenden considerándolas en el contexto de las instituciones públicas, que son sus canales.

4.2. Reinhard Bendix: La sociología de la religión de Max Weber.

Referencia: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* Número extraordinario, 7. En memoria de Max Weber, Colonia y Opladen, 1963, páginas 273-293.

El presente trabajo sobre la sociología religiosa de Max Weber, que estudia detenidamente no solo la postura teórica y metódica de Weber, sino también sus motivos y sus conceptos implícitos, apareció en la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* como un avance de la versión alemana de la obra fundamental de Reinhard Bendix sobre Max Weber: *Max Weber -An Intellectual Portrait*, Nueva York, 1962. Previa consulta al autor, se redujeron las notas del trabajo.

4.2.1. Aspectos teóricos.

Max Weber publicó sus «trabajos» sobre las religiones de la China, de la India y del judaísmo con el título de *La ética económica de las religiones universales*[1]. Este título parece suponer que Weber seguía la línea del interés que le llevó inicialmente a analizar el influjo de la ética protestante en la economía, pero de hecho solo en contadas ocasiones volvió a este tema general de sus estudios. Dado que ciertas convicciones religiosas fundamentales adoptaban frente a la economía una actitud de indiferencia o de oposición, se vio que era necesario desplazar, en sentido literal, el centro de gravedad expresado en el título. Sin embargo, todas las religiones aspiran a orientar éticamente al creyente en su actuación en el mundo, prescindiendo de si tales directrices contienen expresamente una ética económica. En este sentido más general, Weber estudió la ética cotidiana como parte de toda religión universal, que se puede calificar como el «arsenal de los impulsos espirituales de los

[1] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, 1920-1921. Tomo I, pág. 237.

laicos creyentes». Pero ni siquiera esta delimitación más general del objetivo perseguido por Weber es suficiente, ya que estudiaba las repercusiones de la sociedad y de la religión en la medida «necesaria para encontrar el punto de comparación con la... evolución occidental que se trataba de analizar»[2]. Los tres temas fundamentales de Weber fueron los siguientes: 1. Análisis del influjo de las ideas religiosas en la actuación económica; 2. relaciones entre el estrato social y las ideas religiosas, y 3. fijación y explicación de las características específicas de la cultura occidental. Las páginas que siguen tratan de demostrar que este triple tema parte inicialmente de una posición unitaria.

Weber centra sus investigaciones en el estudio de las relaciones existentes entre las ideas religiosas o la situación social y la estructura del poder de los grupos constitutivos de una sociedad. Ya en sus primeras investigaciones utilizó un punto similar de partida. Partiendo de la modificación de la situación de los labradores y del problema de las regulaciones bursátiles en relación con la psicología típica de los bolsistas, se podían explicar aspectos importantes de la estructura de la sociedad alemana. Inmediatamente después dedicó su atención a los dirigentes religiosos de las antiguas China, India y Palestina, que fijaron y propagaron los dogmas principales de diversas religiones universales. El impulso ético de estas doctrinas se puede concebir en parte como respuesta a los intereses materiales e ideales de grupos sociales identificables, y en parte como influencia, independiente y socialmente determinante, de una sugestión religiosa y de personalidades carismáticas. En el curso de sus investigaciones, el interés de Weber se fue desplazando poco a poco del análisis detallado de tales influjos recíprocos a la investigación comparada de las estructuras sociales que señalaban el punto exacto de las implicaciones éticas de las distintas religiones universales. La visión del mundo propia de las grandes religiones era creación de grupos sociales claramente identificables: los santos puritanos, los sabios confucionistas, los brahmanes hindúes, los levitas y profetas judíos. Todos estos estamentos poseían cada uno su propio «estilo de vida» y tenían convicciones religiosas específicas. Weber pretendía sobre todo estudiar las circunstancias so-

[2] *Ibidem*, pág. 12. Esta diferencia de objetivos creó una serie de dificultades en la comprensión de la obra de Weber, incluso en casos en que —como en *Das antike Judentum*— habló directamente de la finalidad de sus investigaciones. La persistencia de temas diversos en sus diferentes estudios demuestra claramente que todo resumen de la obra de Weber, tal como el que aquí se pretende, no es más que uno de tantos posibles.

ciales en que las sugestiones carismáticas de determinadas personalidades se convirtieron en «estilo de vida» de un estamento determinado y, finalmente, en actitud predominante de toda una cultura. Partiendo de este tema general desarrolló los problemas fundamentales que aplicó a cada una de las grandes culturas en el momento en que surgieron sus convicciones religiosas específicas.

La obra de Weber no ofrece una explicación general de lo que este tema representa en su concepción de la sociedad. De ahí que, en las líneas que siguen, tengamos que exponer, siquiera sea a grandes rasgos, su concepción implícita. Toda sociedad se compone de estamentos privilegiados —en sentido positivo o negativo— que pretenden conservar o mejorar su actual «estilo de vida» mediante el distanciamiento y el exclusivismo sociales, o bien monopolizando las posibilidades económicas. Para comprender las tendencias estabilizadoras y dinámicas de una sociedad, tenemos que tratar de relacionar esta aspiración con las ideas y valores dominantes en ella, o, al revés, tenemos que intentar buscar para cada idea o para cada sistema concreto de valores el estamento cuya manera material o ideal de vivir mejoran. Por tanto, en sus análisis de las ideas religiosas, Weber trataba de investigar la relevancia de las mismas en la actuación colectiva, interesándose especialmente por los procesos sociales que convierten las sugestiones de unos pocos en convicciones de todos los miembros de una sociedad dada. Pensaba, además, que cada grupo social acepta determinadas ideas de acuerdo con su forma de vida: los labradores tienden al culto a la naturaleza y a la magia; la religiosidad cristiana es un fenómeno típico de la burguesía ciudadana; la nobleza y los dirigentes políticos poseen un sentimiento de la dignidad en virtud del cual rechazan la idealización religiosa de la humildad; y así sucesivamente[3]. Ambas direcciones de la investigación weberiana parten de la hipótesis de que la sociedad está compuesta por diversos estamentos cuyas ideas e intereses, en parte divergentes, son el resultado de situaciones estamentales divergentes, mientras que la coincidencia parcial de sus ideas e intereses postula un estudio de los conflictos anteriores y de las razones por las que se llegó, al fin, a una solución dentro de un sistema de poder, y a unos modelos de conducta de aceptación general.

Esta actitud ante el estudio de la «organización social» es, en mi opinión, característica de toda la obra científica de Weber. Por

[3] Cfr. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik*, Tubinga, 1922, Parte III, págs. 267-278 y 793-796.

eso me parece útil recoger en forma de tesis los puntos más importantes:

1. Toda sociedad consta de diversas clases sociales, que se distinguen por el prestigio de que disfrutan sus prácticas monopolísticas dentro de la vida social y económica, por un estilo de vida característico y por una determinada visión del mundo más o menos expresa.

2. La actuación colectiva —incluida la económica—, que se basa en las consideraciones ideales y materiales del estamento, se opone a toda actuación fundada exclusivamente en intereses financieros[4].

3. En cuanto miembros de un estamento, los individuos son producto de una organización social. Por esta razón la actuación y las ideas de los individuos pueden analizarse como notas de dicha organización.

4. Los grupos estamentales —el caso es frecuente— pueden convertirse en un punto de partida de ideas morales que determinan la conducta y la visión del mundo de sus miembros e influyen en las actuaciones, debidas a intereses egoístas, de muchos otros individuos ajenos al grupo. Por otra parte, las convicciones de unos pocos pueden servir de base para la constitución de un grupo estamental.

5. Estas convicciones e ideas son, en primer término, respuestas a las exigencias del ámbito material, como sucedía, por ejemplo, con los nobles, que idealizaron las formas guerreras de vida como respuesta a las exigencias de la sociedad limítrofe del Este de Europa. Ahora bien, la visión del mundo propia de una capa social jamás es exclusivamente respuesta a las condiciones materiales o producto de intereses económicos. Es, también, producto de ideas que surgen de la sugestión humana en respuesta a unas exigencias espirituales, como sucedió, por ejemplo, en el caso de un profeta como Buda[5].

La actitud de Weber frente a la relación existente entre los gru-

[4] Sobre la distinción entre estamento y clase y la actuación comunitaria, cfr. *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, págs. 177-180 y pág. 632 ss.

[5] Weber distingue entre profecía de tipo ejemplar y profecía de tipo ético. En el caso de los profetas ejemplares se trata de hombres «que pueden señalar a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa —por ejemplo, Buda—; su predicación no responde ni a una misión divina ni a una obligación ética de obediencia, sino que se dirige al interés personal de los irredentos, estimulándoles a seguir el mismo camino que sigue uno...», *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, página 255.

pos estamentales y las ideas tiene una importancia especial en el estudio de la cultura. La sociología actual tiende a utilizar el concepto de «cultura» para designar la forma de vida de un pueblo, sus artefactos y sus comportamientos, así como también sus ideas y sus ideales. Para designar a todo este fenómeno general, Weber utiliza la palabra «ethos», acentuando el hecho de que la participación del individuo en su sociedad implica una obligación personal tanto respecto de los módulos de comportamiento como respecto de los intereses materiales e ideales de un determinado grupo estamental. Frecuentemente, estos estilos de vida desbordan los grupos de que surgieron. Así, por ejemplo, la sociedad alemana quedó influida en más de un sentido por la forma de vida autoritaria y patriarcal de los señores feudales, del mismo modo que ciertas convicciones del protestantismo primitivo, como, por ejemplo, la idea del deber profesional, ampliaron la esfera de su influencia, desbordando los diferentes grupos religiosos que las desarrollaron. Siguiendo este procedimiento, Weber trató de asignar en cada caso el estilo de vida a un grupo social determinado (o a varios), que dio origen a módulos de acción e ideas característicos. De este modo la cultura de un pueblo puede considerarse como el resultado del predominio de un grupo y de sus conflictos en su evolución histórica.

Esta imagen de la sociedad presenta, en la obra de Weber, muchas ramificaciones. En el contexto actual, solo señalaremos dos de ellas. Por una parte, en relación con su interpretación de la acción política, Weber trata de señalar no solo las enormes limitaciones que toda situación social impone al individuo, sino también las grandes posibilidades de acción resultantes de la inestabilidad de las estructuras sociales. Como ha indicado Talcott Parsons, Weber une estos dos aspectos al concebir las situaciones históricas como «un equilibrio relativamente precario entre fuerzas que siguen direcciones totalmente contrapuestas, de manera que una guerra, un movimiento político, o simplemente la influencia de un solo hombre, pueden provocar una desviación con consecuencias trascendentales... Esto no significa que un factor así 'sea la causa' del resultado. Se trata más bien de que basta integrarlo con las restantes fuerzas que se mueven en esta dirección para inclinar todo el equilibrio a favor de uno de los resultados posibles en vez de inclinarlo hacia el otro»[6].

[6] Talcott Parsons, «Max Weber and the Contemporary Political Crisis», en: *The Review of Politics*, vol. IV (1942), págs. 168-169. Cfr. también las observaciones, de orientación similar, de Parsons, en Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, 1947, págs. 31-32.

La imagen que Weber se ha formado de la sociedad en cuanto equilibrio entre fuerzas contrapuestas explica su negativa a interpretar como totalidades las estructuras sociales, por lo menos en relación con las investigaciones sociológicas[7]. Para él la sociología era la acción comprensible de los individuos en la sociedad, mientras que las formaciones colectivas, como el Estado, la nación o la familia, no «actúan» ni se «sostienen» ni «funcionan». Evidentemente, hay entre los individuos una relación importante que puede contribuir a la estabilidad de una sociedad. La actuación de uno se orienta según la actuación del otro, y cada individuo aporta valores específicos a las formaciones colectivas de que forma parte. Es perfectamente lícito relacionar este tipo de orientaciones y valores subjetivos con las condiciones de la existencia social de que proceden. Ahora bien, según Weber, no se puede asociar a una totalidad como «sociedad», «Estado» o «nación» estas condiciones existenciales y las respuestas a las mismas, como si los fenómenos observados fueran, en cierto sentido, manifestaciones de tales «unidades superiores».

En la consideración de Weber la sociedad aparece como el campo de batalla de grupos estamentales concurrentes, con sus intereses económicos, con su orgullo de casta y con sus orientaciones específicas frente al mundo y al hombre. En esta idea fundamentaba su análisis de la nobleza hacendada, de la burguesía ascendente, de la burocracia y de la clase obrera en la Alemania guillermina. En la misma base descansa su sociología comparada de la religión. Las grandes religiones se impusieron tras larga lucha. Cada grupo dirigente encontraba la oposición de uno o de varios grupos estamentales diversos, que defendían, igualmente, intereses materiales o ideales con el propósito de asegurar o mejorar el exclusivismo y los privilegios materiales de su propio «estilo de vida». Los literatos confucionistas tuvieron que imponerse a los hechiceros, a los místicos taoístas y a los monjes budistas. Los brahmanes hindúes tuvieron que afirmarse frente a las pretensiones de los kschatriya, frente a las exigencias antagónicas del budismo y del jainismo y frente a las diversas tendencias heterodoxas surgidas entre los mismos brahmanes. Por su parte, los profetas judíos tuvieron que vérselas con la larga serie de los reyes-profetas, de los oráculos,

[7] Cfr. también Johannes Winckelmann, «Max Webers Opus Posthumum», en: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1949, vol. 105, págs. 368-397. Nótese que esta imagen de la sociedad coincide con la posición determinista de Weber tal como aparece en sus estudios de epistemología (cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1951).

de los videntes y de los diversos grupos levíticos. Este acentuar la lucha entre los diversos grupos sociales constituía el núcleo de la propia visión personal e intelectual que Weber tenía de la vida. Estaba profundamente convencido de que ciertos conflictos entre los hombres se fundan en el antagonismo frente a los valores últimos, antagonismo que ningún argumento puede resolver o explicar. Sus investigaciones en el campo de la sociología religiosa son la demostración empírica de esta forma de ver las cosas. La actitud y el refinamiento de gestos de los ilustrados confucionistas, el ascetismo contemplativo de los brahmanes santos y el racionalismo ético de los profetas judíos son, en última instancia, orientaciones frente a la vida irreconciliables entre sí. A la larga un hombre no puede pertenecer más que a uno de estos sistemas de fe y acción[8].

Decir que los conflictos irreconciliables son una característica social inmanente no significa que la sociedad se caracterice por una inestabilidad constante. En sus estudios sobre China e India, Weber demostró, por el contrario, que grupos estamentales como los literatos confucionistas o los sacerdotes brahmánicos son, en última instancia, los «soportes dominantes de la cultura». Empleó la palabra soporte para indicar que este tipo de grupos determinaban, con sus ideas y su estilo de vida, el tono de las relaciones sociales, estando, por tanto, en condiciones de ofrecer una gran estabilidad a una sociedad[9]. Sin embargo, para Weber era indudable que esta forma de ver las cosas entrañaba una enorme simplificación. En su exposición sobre China trató de establecer un equilibrio a base de contraponer la clase rectora de los literatos y una clase situada más o menos en la oposición —los taoístas y los hechiceros de aceptación popular—. Entonces quiso demostrar que el confucionismo pasó a ser religión dominante porque tenía ciertos puntos de contacto con la estructura de la sociedad china, mientras que las opiniones heterodoxas contribuían a satisfacer los intereses profanos que el pueblo tenía en la religión y a reconciliarlos con el sistema de poder[10]. Según Weber, la sugestión religiosa de tales estamentos se convirtió en un ideal convencional que el pueblo terminó aceptando de hecho como resultado del dominio. Una vez establecida la supremacía de tales opiniones convencionales, puede interpretársela directamente como expresión de la «aprobación o desaprobación» que impulsa a los hombres a actuar en conformidad con ella[11].

Es justamente la resistencia de la rutina la que plantea el problema de «la posibilidad de que en este mundo surja... alguna especie de innovación». Efectivamente, las ideas tienen que surgir en alguna parte, y «desde luego, no en los individuos aislados, sino como una forma de percepción propia de los grupos humanos»[12]. Aunque este problema alcanza a todos los dominios de la cultura, Weber los analizó solamente en su estudio sobre el judaísmo antiguo y en su sociología del derecho. Mientras que sus investigaciones sobre China e India se centraron preferentemente en la larga supremacía de los literatos confucionistas y de los sacerdotes brahmánicos y en las ideas y módulos de conducta convencionales impuestos por dicha supremacía, *Das antike Judentum (El judaísmo antiguo)* es un estudio sobre la sociología de la innovación[13]. No se trata simplemente de que los profetas del Antiguo Testamento rompieran

[8] Este punto de vista plantea problemas éticos que no vamos a analizar aquí. El mismo Weber trató de afirmar su posición frente al relativismo o al nihilismo mediante la exigencia ética de que todo hombre articula expresamente su posición axiológica personal en relación con su talante interno y con conciencia plena de sus consecuencias últimas. Esta posición la criticarán los pragmatistas, según los cuales, examinados rigurosamente, los mismos valores «últimos» son medios para otros fines. A Weber lo critican también los absolutistas éticos que afirman que, cuando se estudia la sociedad, los juicios reales y los axiológicos están inseparablemente unidos y que se puede demostrar racionalmente el predominio de una posición ética sobre las demás. En estas explicaciones y afirmaciones de los distintos teóricos de la ética, Weber encontraría la prueba de la exactitud de su punto de vista personal, es decir, de la necesidad de admitir diversas posiciones axiológicas, irreductibles, en última instancia, entre sí.

[9] En el índice de los conceptos básicos de Weber no se cita el término de «soporte», lo cual puede deberse al hecho de que el capítulo sobre «Estamentos y clases» es fragmentario, al igual que el capítulo sobre la clase del final de *El Capital* de Marx. Cfr. *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, pág. 177 ss.

[10] En el caso de la India se pudo establecer que tanto las actitudes ortodoxas como las actitudes heterodoxas frente a la fe fueron aceptadas bajo la influencia de la religiosidad popular.

[11] Por «convención» Weber entiende el hecho de «influir en una determinada conducta, pero no mediante una coacción de caracter físico o psíquico, ni, por lo menos en casos normales inmediatos, por cualquier otro tipo de reacción diversa a la simple aprobación o desaprobación de un grupo de hombres que constituyen un 'ámbito' específico del que actúa». Añade «que, dado que en múltiples ocasiones de su vida, el individuo tiene que enfrentarse libremente a su circunstancia, sin contar con la garantía de una autoridad inmanente o trascendente, la situación objetiva de la 'convención' puede tener un carácter mucho más determinante respecto de su conducta que la existencia de un aparato coactivo jurídico». *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, pág. 374.

[12] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, pág. 37.

[13] En principio Weber hubiera podido estudiar a Confucio, a Buda y a los primitivos sacerdotes brahmánicos con la misma amplitud con que estudió a los profetas judíos. Sin embargo, no lo hizo debido a que, para él, las investigaciones sobre China y la India significaban el punto de partida de su análisis de la evolución occidental.

con las costumbres tradicionales apoyándose exclusivamente en que no había un rival para sus posibilidades[14]. Por decisiva que fuera la influencia de estos fundadores de una gran religión, su obra no hubiera prosperado de no haberse convertido su actitud religiosa fundamental en forma de vida de grupos enteros. Con el ejemplo de Bismarck, Weber demostró que un gran hombre puede tener un carisma y, sin embargo, carecer de la capacidad de conformar su obra de una forma duradera, dejando como legado la medianía política, debido a su escasa disponibilidad a aceptar hombres de su formato[15]. De ahí que en su obra *El judaísmo antiguo*, a la vez que estudia a los innovadores religiosos, Weber analiza el proceso a través del cual la primitiva sugestión de los mismos se convirtió en la actitud predominante de los rabinos del judaísmo posterior al exilio, de todo el pueblo judío y, finalmente, en una versión transformada de la cultura occidental. Así, pues, el origen de una gran religión universal se explica partiendo de las luchas de grupos conflictivos antagónicos, antes de imponerse como actitud dominante de toda una sociedad.

El impulso intelectual que queda al fondo de estas consideraciones es semejante al que se esconde tras la tesis que Jacob Burckhardt formula al comentar sus *Consideraciones sobre la Historia Universal*: «Partimos del único centro que nos queda y que nos es posible, del hombre que sufre, que aspira, que actúa; del hombre tal como es, fue y será»[16]. Weber no se contentaba con admitir la existencia fáctica de un tipo cualquiera de fe aceptada, de una convención o de una institución; quería demostrar que las convicciones de fe y las instituciones dominantes en un momento dado son restos de pasadas luchas en que intervinieron «hombres que sufren, que aspiran, que actúan». Quizá así se explique el hecho de que un hombre como Weber, que intervino tan apasionadamente en los sucesos de su tiempo, dedicara una buena parte de su periplo científico a estudiar transformaciones sociales de casi 2500 años atrás. Además, no le satisfacía la idea de que las luchas pasadas dieron lugar a convicciones de fe y a convenciones que se impusieron a los hombres como una herencia de tiempos inmemoriales. Aunque hoy la idea del deber profesional es «una sombra de convicciones religiosas muertas», sin embargo, seguía preguntando por el sentido que los hombres dan a su trabajo, aun cuando este sentido consista simplemente en aceptar una costumbre. Es imposible comprender la continuidad de las convicciones de fe y de las instituciones existentes si no se tiene en cuenta el sentido que les dan los hombres. Desde esta perspectiva, para Weber la actuación más trivial de los hombres en la sociedad es comparable a las innovaciones religiosas de los líderes carismáticos. Se trata de dos ejemplos del hecho de que «somos hombres de cultura, con capacidad y propósito de tomar conscientemente posición ante el mundo y de darle un sentido»[17].

Weber no olvida el hecho de que una buena parte de la conducta humana está llena de contradicciones o es irreflexiva. Estaba completamente convencido de que en muy pocas ocasiones llevan los hombres los principios hasta las últimas consecuencias a que aspiran o que consideran exigibles por razones de claridad conceptual. Sabía también que, en su vida diaria, los hombres no someten a examen sus costumbres, a las que se atienen con un «remedo irreflexivo»[18]. Pero quería acentuar el hecho de que su sociología estudia a los hombres en cuanto «seres de cultura» y, también, que mucho de lo que los hombres de una sociedad tienen por obvio en su actuación cotidiana presupone de hecho convicciones fundamentales y premisas sin las cuales no podría funcionar[19]. En su sociología religiosa se propuso analizar los principios e hipótesis de la acción.

[14] Cfr. una explicación más detallada de este punto de vista en el capítulo IX de mi libro: *Max Weber -An Intellectual Portrait*, Nueva York, 1962.

[15] Cfr. Max Weber, «Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland», en: *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, tomo LV, 1892, pág. 796 s. y pág. 804. También: «Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen», en: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubinga, 1924, pág. 386 s.

[16] Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlín y Leipzig, 1929, pág. 3.

[17] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.ª ed., Tubinga, pág. 180. Este parece el lugar apropiado para citar la definición weberiana de la sociología como una ciencia «que interpreta la acción social y, por tanto, trata de explicarla en su desarrollo y en sus efectos a partir de las causas. La 'acción' equivale a una conducta humana (indiferentemente de si es un hacer interno o externo, una omisión o una tolerancia), siempre y en la medida en que el que actúa o los que actúan la asocien a un *sentido* subjetivo». *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, pág. 1.

[18] Para la definición weberiana del uso véase *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ibídem*, pág. 15.

[19] Esta acentuación de las manifestaciones culturales de los contenidos de la experiencia subjetiva coincide con los trabajos de Wilhelm Dilthey y de Jacob Burckhardt. Cfr. Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tubinga, 1952, págs. 8-24. Sin embargo, Paul Lazarsfeld ha señalado que el análisis conceptual de Weber —sobre todo el relativo a la acción— y su análisis causal están fuertemente influidos por la tradición jurídica alemana. Cfr. Paul Lazarsfeld, *Some Historical Notes on the Study of Action*, manuscrito no publicado todavía, pág. 46 ss. Weber recurrió en parte a un resumen de la bibliografía respectiva debido a Gustav Radbruch, *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem*, Berlín, 1903.

Este plan planteó, necesariamente, ciertos problemas a las investigaciones empíricas de la sociedad. El poner de relieve los principios y las inevitables contradicciones entre los valores últimos implica una reducción de las diferencias internas características de todo gran sistema de fe. Tal acentuación puede producirse a diferentes niveles, y Weber no mantuvo el mismo nivel en el conjunto de sus investigaciones. Por ejemplo, en su trabajo sobre China presenta el confucionismo como doctrina unitaria frente al taoísmo, mientras que su estudio sobre la India contiene una diferenciación mayor dentro del hinduismo ortodoxo. En *El judaísmo antiguo* expone las profundas diferencias existentes entre las doctrinas ortodoxas y las heterodoxas, diferencias que dieron lugar, poco a poco, a las tesis centrales del judaísmo. En parte, dichas diferencias de exposición eran casuales. Weber, por ejemplo, sabía mucho más del judaísmo que del confucionismo. En parte, el hecho de acentuar las sugestiones «típicas» de las religiones universales fue una consecuencia secundaria del intento de contraponer entre sí diversas culturas. No obstante, sus investigaciones presentan diferencias más profundas cuya exposición esquemática podría ser la siguiente:

Objetivo de las investigaciones socio-religiosas de Weber

Título	Estructura social	Grupo estamental	Ideas	Etica cotidiana
I. La ética protestante y el espíritu del capitalismo			Ideas religiosas	Ideas sobre la actuación económica
II. Confucionismos y taoísmo	Posición dominante	Grupos estamentales en la estructura social	Ideas religiosas	Etica cotidiana
III. Hinduismo y budismo	Estructura social	Grupos estamentales concurrentes	Ideas concurrentes	Etica cotidiana
IV. Judaísmo antiguo	Transformación de la estructura social	Transformaciones de los grupos estamentales concurrentes	Transformaciones de las ideas religiosas concurrentes	Acentuación del racionalismo ético

Aunque las investigaciones de Weber presentan más planos que los que refleja este esquema, sin embargo se comprueba que Weber exponía cada vez con mayor profundidad los encadenamientos internos y que las investigaciones señaladas en II y III preparaban los análisis más generales de *El judaísmo antiguo*. En sus estudios sobre China y la India, Weber pretendía señalar las orientaciones religiosas, tan opuestas a las de Occidente, porque solo así podía analizar los rasgos específicos de la religiosidad occidental, razón por la cual reclamaban una explicación.

El conjunto de su obra abarca no menos de cinco dimensiones analíticas distintas: 1. Interpretación de las generalidades inductivas; 2. exégesis de las doctrinas religiosas; 3. método de aprehensión conceptual del material histórico; 4. aplicación del mismo sobre una base comparativa con el fin de poner de relieve las notas características de todo fenómeno histórico; 5. análisis causal con el fin de deducir el racionalismo de la cultura occidental. Cada una de estas dimensiones debe ser estudiada por separado.

4.2.2. Métodos de análisis.

1. De las generalizaciones de Weber se dice frecuentemente que «iluminan como faros». Sin embargo, hasta la fecha apenas si se ha intentado verificar la exactitud de este calificativo. Un ejemplo apropiado en este sentido nos lo ofrece su afirmación de que la renovación religiosa surge en los países limítrofes de los grandes imperios. Presentando situaciones objetivas similares, Weber afirmaba que los grandes líderes religiosos actuaban en núcleos urbanos, pero nunca en los grandes centros mundiales de cultura. Asociaba esta generalización a la idea de que en los grandes centros de cultura creían conocer ya, real o hipotéticamente, la respuesta, y que ya no eran capaces de plantearse problemas de significación religiosa más profunda, debido a su enorme implicación en el mecanismo de la civilización. Solo conservaban la capacidad de asombrarse ante los acontecimientos y de preguntarse por ellos los hombres que, aunque a un nivel inferior, estaban, sin embargo, influenciados por los intereses fundamentales de los centros de cultura. Esta idea explica la generalización inductiva, porque en este caso lo que se generaliza es la relación existente entre las condiciones existenciales y los tipos de experiencia religiosa[20].

[20] El acierto de Weber consistió sobre todo en señalar que la renovación religiosa no es posible sin la capacidad de poder asombrarse, y que esta capacidad al-

Este ejemplo nos ofrece un método interpretativo muy frecuente en Weber. En sus estudios de sociología religiosa habló de la «afinidad» entre el concepto de Dios y ciertas notas sorprendentes de la sociedad política. Así, por ejemplo, el «Dios del cielo» «respondía» a la pacificación primitiva del imperio chino; las ideas relacionadas con Yahvé «reflejan» la historia política y militar del judaísmo primitivo; el origen, en el Oriente próximo, del monoteísmo ético puede «relacionarse» con las ideas que recuerdan la función de los reyes omnipotentes y de la organización burocrática de sus Estados. Weber explicaba las palabras citadas entre comillas diciendo que, en ciertas condiciones políticas, los grupos estamentales específicos desarrollan intereses materiales e ideales fomentados hasta el extremo por estos conceptos de Dios. Aplicó un método parecido en el problema de la congenialidad o no congenialidad de determinadas ideas religiosas de diversos grupos estamentales —por ejemplo los labradores, guerreros, artesanos—, teniendo en cuenta sus experiencias profesionales. Volvió a aplicar el mismo método cuando supuso que la profecía exaltada de los acontecimientos políticos estaba indisolublemente unida con los grandes reinos burocráticos, que en la antigua Grecia estaba controlada por los poderes religiosos y políticos, pero que en Palestina no era realmente objeto de represión, debido a que la monarquía era débil mientras que las fuerzas centrípetas de las tribus y de las familias eran muy fuertes.

Estos ejemplos del método interpretativo de Weber tienen en común una especie de «psicología existencial» que incluye generalizaciones relacionadas con las posibles respuestas a determinadas condiciones de la experiencia humana:

a) El contacto íntimo con las conquistas de la civilización obstaculiza la renovación religiosa; por el contrario, la falta de tal contacto en campos de influencia de la política mundial exige la renovación.

b) Los grupos creados por los líderes religiosos en una cultura tienden a configurar el concepto de divinidad en una forma que se «adapta» a sus experiencias políticas fundamentales.

c) Debido a los valores preponderantes de su experiencia profesional, diversos grupos sociales presentan tendencias distintas en

canza su grado supremo cuando los hombres, no demasiado habituados todavía a las técnicas de la civilización, entran en contacto con grandes acontecimientos. Nos encontramos aquí con un espléndido ejemplo de la significación que Weber atribuía al comprender en las investigaciones sociológicas. Una tesis así puede ser sometida a revisión, pero no puede ser formalizada aplicando las modernas técnicas de investigación.

su predisposición religiosa, aunque una serie de evoluciones contrapuestas pueden hacer que estas inclinaciones no lleguen a expresarse.

d) Todas las clases dirigentes intentarán controlar la profecía religiosa de los acontecimientos futuros, pero su capacidad para lograrlo es diversa según la estructura política, de forma que la diversa categoría de las profecías en las distintas sociedades es una clave de dicha estructura y proporciona características afines a la cultura.

Algunas de estas proposiciones son constataciones basadas en experiencias generales, por ejemplo, la tercera, que, aunque parece obvia, sin embargo es, tal vez, falsa. En general, los guerreros se identifican intensamente con la fuerza militar, de forma que rechazarán probablemente la idea de la humildad religiosa, pero por otra parte lucharán también por la fe y defenderán ideas religiosas que coincidan con las virtudes militares. Las restantes proposiciones *(a, b* y *d)* son hipótesis que implican relaciones causales, desde el momento en que se manifiestan en algún sentido sobre las razones de por qué se distinguen en las diversas sociedades la capacidad de asombro, el concepto de la divinidad y la categoría de la profecía. Este tipo de explicaciones causales son, además, funcionales, en cuanto que reflejan el tipo de respuestas que responden a las distintas condiciones de la vida humana. Tienen también carácter estructural, puesto que relacionan dichas respuestas con las circunstancias sociales y políticas de un gran número de hombres, en vez de deducirlas de sus actitudes o motivaciones. Finalmente, estas explicaciones contienen analogías, desde el momento en que consideran la misma especie de experiencia —por ejemplo, la renovación religiosa o la profecía— en diversas situaciones históricas, determinando de esta manera la contraposición sistemática de las relaciones existentes entre dichas situaciones y las respuestas a las mismas dadas por los hombres. Muchos de estos juicios reflejan una comprensión intuitiva de las implicaciones de determinadas condiciones existenciales, y Weber se caracteriza por su capacidad para unir tales juicios con una revisión histórica comparativa de su validez.

2. El calificativo de «luminosa como faros» se ha aplicado también a la exégesis weberiana de las doctrinas religiosas. Por ejemplo, en el caso del puritanismo puso de relieve determinadas experiencias y valores: la actitud negativa frente al arte, la sexualidad y la amistad; la recusación de toda práctica mágica, de todos los símbolos, de la confesión y del ritual de la inhumación; la actitud

despectiva frente a la pobreza y a los pobres; la desconfianza en las relaciones humanas y la confianza en el juridicismo impersonal. Weber interpretaba la supuesta significación de estos valores señalando que los individuos que los defienden sienten una profunda soledad interna; que, pesimistas y desilusionados, solo son capaces de entregarse a sí mismos y a su propio trabajo; que rechazan toda alegría sensual y todo placer profano, y que, finalmente, no practican el amor al prójimo del cristiano consciente de su propia debilidad, sino que persiguen con odio y desprecio al pecador como enemigo de Dios que lleva la señal de su propia condenación. Todas estas «observaciones» interpretan el sentido que las doctrinas de Calvino tenían respecto del creyente fiel, profundamente preocupado de salvar su alma ante un Dios absolutamente trascendente. Dado que lo único que cabe hacer respecto de la actitud de los individuos en cuestión es deducirla, Weber describía la «atmósfera» creada por las doctrinas calvinistas[21]. Como lo dice expresamente al comienzo de su estudio, se le ocurrió «investigar los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la praxis de la vida religiosa que determinaron la línea existencial y mantuvieron al individuo en la misma»[22].

El análisis weberiano de estos «impulsos» dice poco de su eficacia, fuera de establecer en términos generales que en épocas primitivas los hombres estaban profundamente influenciados por sus convicciones religiosas[23]. Weber centra su atención en el problema

[21] La distinción entre exigencias expresadas y valores, su posible sentido para los individuos y su relación con las doctrinas calvinistas es de Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenchaftslehre*, Tubinga, 1934, págs. 396-399.

[22] Cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, págs. 83 y 86. Weber atribuía una importancia especial al concepto de impulso (Antrieb). Sin embargo, es interesante comprobar que Weber no empleó el término estímulo (Anreiz), que hubiese sido más exacto, pues en último término se trata de la medida en que se interioriza —es decir, se convierte en impulso del creyente— la orientación de las doctrinas calvinistas y de la praxis pastoral. En sus respuestas a las críticas que se hicieron a su primer trabajo, Weber empleó diversas expresiones, lo cual parece denunciar una cierta inseguridad respecto del verdadero grado de abstracción utilizado en este caso. En un pasaje habla de la presencia de esta «fuerza impulsiva» (Triebkraft); en otro lugar se dice que se trata de comprobar «si el tipo de religiosidad en cuestión ha creado en sus adeptos los *vehículos psicológicos* que *estaba capacitada para producir la conducta típica*... correspondiente a dicha doctrina eclesial». En otro lugar plantea el problema de si una doctrina religiosa «*premia psíquicamente*» el hecho de que se revivan a nivel de consecuencia metódica sus doctrinas teóricas.

[23] Cfr. Max Weber, «Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'», en: *Archiv für Sozialwissenschaft*, tomo 25, 1907, pág. 248, y «Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'», en: *Archiv für Sozialwissenschaft*, tomo 31, 1910, págs. 581-582.

hipotético de la forma de sentir y actuar una persona religiosa cuando sigue los impulsos de la fe religiosa. En nuestra opinión, Weber consiguió dar una impresión exacta del clima de las relaciones humanas creado en cada caso por el calvinismo, el confucionismo, el hinduismo y el judaísmo. Tal «clima» es el subproducto espontáneo de las opiniones doctrinales formuladas y de las exhortaciones pastorales, de las convenciones y de las esperanzas recíprocas existentes en la comunidad, así como también de las convicciones personales y de la disposición psíquica del creyente en cuanto tal. Weber no estudió estos diversos aspectos. Centró su atención en primer término en el análisis de los impulsos y sanciones de las diversas religiones y en la imagen del hombre trazada por las mismas. Analizó el denominador común de las palabras pronunciadas y de las acciones que los hombres debían tener en cuenta incluso cuando combatían la fe o adoptaban frente a la misma una actitud indiferente.

3. Weber afirmaba que este tipo de análisis —así como también el análisis de los grupos e instituciones sociales— exigía la aplicación de conceptos generales derivados del material histórico, y en sus estudios metodológicos estudió profundamente el fundamento lógico de dicha construcción conceptual. Subrayaba que se tomaba la libertad de «ser 'ahistórico' en el sentido de que, en el plano sistemático, la ética de las diversas religiones se presenta como una unidad mucho más intensa que la que tenía en el curso de la evolución... Esta simplificación sería históricamente 'falsa' cuando fuera arbitraria. Ahora bien, por lo menos en la intención, no es esto lo que sucede. En la imagen total de una religión se han subrayado siempre los rasgos que deciden la configuración de la forma *práctica* de vivir en sus *diferencias* frente a otras religiones»[24].

Weber estaba convencido de que, *implícitamente*, todos los historiadores operan con estos conceptos «ahistóricos», y también de

[24] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, pág. 267. Weber aplicó diversamente este método tipológico, y el hecho de que en ocasiones lo califique de «típicamente ideal» induce más bien a confusión. En los pasajes citados se refiere a la aprehensión conceptual de las ideas religiosas; en otro pasaje, partiendo de un punto de vista concreto, hace uso de «hipérboles y de simplificaciones» similares en relación con los estamentos sociales de los literatos chinos o con instituciones como las castas indias. En todos estos casos desarrollaba sus conceptos apoyándose en determinadas estructuras históricas frente a conceptos como «carisma» o «profetismo ejemplar», deducidos a base de un análisis comparativo de diversos acontecimientos históricos divergentes entre sí. Es preciso hacer una nueva distinción entre los conceptos últimamente citados y los modelos utilizados por la economía nacional —la «libre concurrencia», por ejemplo.

la necesidad de exponerlos expresamente. Respecto de su propia obra, esta «simplificación tipológica» representó la elaboración, para cada religión, de un «modelo», que se fundaba en las ideas recogidas en muchos escritos, aunque ninguno de ellos los ofrecía de un modo coherente y con sus derivaciones claramente expuestas. Estos modelos son instrumentos artificiales de la investigación, basados en el material histórico. Weber creía que estaba justificado el uso de tales artefactos siempre que se señalase con exactitud la finalidad especial de dicha construcción[25].

Creemos que esta forma de proceder tuvo consecuencias importantes en la obra de Weber. Al no tener en cuenta las ambigüedades y divergencias de las orientaciones religiosas de los grupos estamentales de las diversas culturas, desdibujó, sin quererlo, los efectos de tales orientaciones en la vida práctica de dichos grupos sociales. Aunque uno de los objetivos expresos de Weber fue poner en claro dichos efectos, descuidó las modificaciones resultantes del hecho de que los hombres inmersos en la vida práctica e incluso los intelectuales desarrollan sus convicciones más sagradas en el contexto de las exigencias de sus circunstancias inmediatas y de los cambios históricos. Así, pues, Weber no logró resolver el problema de la forma de abordar el influjo de las ideas religiosas en la actuación profana y, sobre todo, en la actuación económica de los creyentes[26].

Este punto puede explicarse en relación con la tesis de Weber, según la cual los creyentes puritanos sentían una inquietud profunda, debido a que la incertidumbre radical de sus esperanzas de salvación se había convertido en un artículo de fe y porque, en consecuencia, trataban de liberarse de su temor intensificando el trabajo y la disciplina personal. Weber llegó a estas conclusiones partiendo de la tesis general de que, en el periodo de la Reforma, este tipo de representaciones metafísicas se impusieron al espíritu humano en una medida que hoy resulta irrealizable. Esto probablemente es cierto, pero, ¿es también cierta la hipótesis de que la mayoría de los creyentes sucumbió a este temor en vez de eludir sus consecuencias? Fuentes del siglo XVII afirman que las esperanzas

[25] Este tipo de construcciones «como si» evita la utilización de atributos tales como consistencia, integración y otros en el momento de describir la sociedad o algunos de sus aspectos.

[26] Cfr. un juicio similar en Schelting, *ibidem*, pág. 282, y en Ephraim Fischoff, «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism -The History of a Controversy», en: *Social Research*, vol. XI, 1944, pág. 73 ss.

de las congregaciones de la doctrina de la predestinación podían orientarse tanto en sentido positivo como en sentido negativo.

«Los sacerdotes podían afirmar que muchos se condenarían eternamente, pero en la práctica no era aconsejable, y teóricamente resultaba imposible, nombrar los muchos que no se salvarían... Por eso hablaban y actuaban como si no hubiera una conciencia vigilante, como si todos los pecadores pudieran volverse santos. De todo esto se deducía... que se garantizaba la gracia a quienes no la rechazasen voluntariamente»[27].

Weber prescinde de este tipo de adaptaciones. Acentuando la significación de los controles sociales en la comunidad de las sectas, se acercaba más al problema de los efectos de las ideas religiosas en la acción. Por eso es posible que acentuase excesivamente la significación de las ideas religiosas cuando, más o menos involuntariamente, pasaba del análisis de la dirección de los influjos religiosos a comprobar el grado de interiorización de las mismas. Ahora bien, no es necesario dar este paso problemático. Se puede investigar la ética cotidiana de las religiones universales en el plano de los «objetivos y de las premisas» (empleamos palabras de Burckhardt) característicos de las culturas, que tienen una influencia importante, aunque inconcreta, en la conducta. Aun cuando las consideraciones de Weber no expliquen satisfactoriamente la «relación de indeterminación» existente entre la cultura y la conducta, se trata de un fallo inevitable frente a su objetivo más general de comparar sistemáticamente las grandes religiones universales, de relacionarlas con las estructuras sociales complejas y con el clima espiritual dominante y, finalmente, de explicar el racionalismo de la cultura occidental. Estos objetivos más generales se logran mediante el método «ahistórico» de la hipérbole y de la simplificación de los fenómenos históricos.

4. En cada una de sus profundas investigaciones, Weber escogía tácitamente un problema central y, considerando el mayor número posible de sus ramificaciones, analizaba la estructura de la sociedad en cuestión. Esto se ve claramente en su análisis de los agricultores prusianos de la margen oriental del Elba, que le llevó poco a poco a estudiar la estructura de la sociedad alemana. Afecta a sus trabajos sobre la Antigüedad, en los cuales escogió como punto

[27] William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, 1938, pág. 169. El extraordinario trabajo de Oskar Pfister, *Christianity and Fear*, Londres, 1948, estudia este problema central desde el punto de vista psicoanalítico.

de partida las relaciones entre la organización militar y la producción agraria[28].

Se ve también en su sociología religiosa, donde el análisis de la ética cotidiana de las grandes religiones universales dio origen al análisis de las clases dirigentes en relación con el clima espiritual característico de las culturas china, india y occidental. El método que comentamos tiene, por lo menos, tres posibilidades distintas de aplicación.

En primer lugar permitía analizar la estructura de las sociedades. Aunque Weber rechazaba las consideraciones orgánicas, estaba interesado por la coherencia estructural de las sociedades. Estudió esta cuestión escogiendo un problema con ramificaciones por toda la sociedad, de manera que el análisis de estas ramificaciones reflejaría la relación existente entre elementos importantes de la sociedad.

En segundo lugar, este método resulta adecuado para los objetivos del análisis comparado. La comparación de los ilustrados brahmanes y confucionistas, la de la profecía en Grecia y en el judaísmo, la de la ética cotidiana en el puritanismo, en el confucionismo y en el hinduismo, la de las tendencias religiosas de la nobleza, de la clase media y de otros grupos en épocas y lugares diversos, la de la actitud política en las ciudades de la cultura oriental y occidental: todos son ejemplos en que se aplica este método. Sociedades diversas se encuentran frente a problemas similares, como, por ejemplo, frente al peligro que para los detentadores del poder supone la profecía religiosa. Desde el momento mismo en que se formula tal problema, resulta fecundo el estudio de la forma como otras sociedades lo abordan; entonces los ensayos de solución se pueden relacionar con otras características de las sociedades en cuestión.

En tercer lugar, la elección de un problema central por parte de Weber va frecuentemente unida a antítesis conceptuales que señalan los hitos artificiales del análisis de los hechos empíricos. Un ejemplo lo tenemos en la problemática relación entre las ideas y las «condiciones materiales» que Weber relacionaba con la oposición entre clases y estamentos. Esta oposición fue la base de partida de una teoría de la transformación social, según la cual la estabilidad favorece la división por clases, mientras que las «conmociones y revoluciones técnico-económicas la ponen en peligro, desplazando

[28] Cfr. «Agrarverhältnisse im Altertum», en: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, Tubinga, 1924, págs. 1-288.

al primer plano la 'situación de las clases'»[29]. Por esto, cuando en el Imperio Romano decayó el comercio, los campesinos libres se convirtieron en esclavos. De esta forma surgieron diferencias de clase a costa de relaciones basadas en asociaciones de mercado. Por el contrario, la comercialización de la agricultura prusiana de la margen oriental del Elba minó la estructura patriarcal de clases y puso en peligro las relaciones estamentales dominantes. Para comprender la dirección de tales cambios, Weber consideraba las diferentes tendencias pensando en lo que podría suceder en el caso de que se impusiera una de ellas. Cuando el cambio económico se retrasa excesivamente, las convenciones de la jerarquía de prestigio destruyen el impersonalismo del mercado; por el contrario, cuando el cambio económico sigue un ritmo muy rápido, las diferencias estamentales existentes desaparecen bajo la presión de las relaciones impersonales propias del mercado. Ahora bien, como los órdenes económico y social se influyen constantemente entre sí, ninguna de estas posibilidades lógicas es probable. La acción basada en intereses económicos tiende frecuentemente a la conservación o adquisición del «honor», como, por ejemplo, en el círculo exclusivista de los agentes de bolsa o en el deseo de los industriales alemanes de poseer tierras y títulos. Pero también muchas veces los grupos estamentales tratan de monopolizar sus posibilidades económicas, como, por ejemplo, los hijos de los nobles que se servían de los privilegios políticos de su situación social para defender sus intereses económicos de terratenientes. Weber pensaba que este tipo de relaciones entre el orden económico y el orden social solo podía analizarse formulando en términos hipotéticamente extremos ambas direcciones de la acción.

5. Las consideraciones metodológicas son importantes en relación con el propósito weberiano de explicar el racionalismo del mundo occidental[30]. Su sociología de la religión culmina en el en-

[29] *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 639. Muchas de las definiciones weberianas reflejan un carácter similar, lo cual se aplica especialmente a su sociología política con sus pares antitéticos de carisma profesional personal, de patrimonialismo y feudalismo y de racionalidad formal y material. Reinhard Bendix y Bennett Berger analizan algunas consecuencias de estas formaciones conceptuales en: «Images of Society and Problems of Concept-Formation in Sociology», en: Llewellyn Gross (ed.), *Symposion on Sociological Theory*, Evanston, 1959, págs. 92-118.

[30] Para Weber la *racionalidad* tenía, por lo menos, tres sentidos distintos. Como objeto de investigación, la *racionalidad* importaba en cuanto manifestación de la libertad individual, que correspondía generalmente a la «atmósfera vital» del capitalismo y que, personalmente, era la que mejor se adecuaba a Weber. En segundo lugar, para Weber la *racionalidad* era sinónimo de claridad; la sociología solo es

sayo de aclarar la verdadera distinción existente entre la contemplación mística y la actividad ascética. En cierto sentido, las investigaciones habían concluido en el momento mismo en que señaló que el origen del racionalismo ético estaba en la aportación del antiguo profetismo judío, pero, en otro sentido distinto, todos los trabajos socio-religiosos de Weber no son más que un estudio previo respecto de lo que le quedaba por explicar del Occidente. Aunque las investigaciones sobre China y la India aclaraban la evolución de una orientación axiológica predominante en el ámbito por él previsto, su estudio sobre el judaísmo no es más que el punto de partida del análisis que le ocupará el resto de su vida. Sus investigaciones sobre la Antigüedad, su sociología del derecho y de los tipos de poder, su estudio sobre la ciudad y sus lecciones sobre la historia general de la economía, son desarrollos de su sociología religiosa. En tanto que sus trabajos sobre la religión explican la diferenciación primitiva del racionalismo ético de Occidente y analizan una de sus evoluciones posteriores en la ética protestante, los desarrollos de que venimos hablando estudian en gran parte el problema de cómo los supuestos básicos de este racionalismo se han convertido en orientación axiológica dominante del mundo occidental.

Una buena parte de la respuesta de Weber está contenida en su sociología política[31]. Estas investigaciones completan el primitivo estudio de la ética protestante, demostrando que la evolución religiosa de la Reforma no es más que un elemento tardío de la configuración, de varios siglos de duración, de ciertos rasgos únicos de la cultura occidental. Por esta razón está justificada la pregunta de si la eficacia del puritanismo no debe reducirse *en parte* a la orientación futura del cristianismo escatológico, incluso cuando las evoluciones religiosas de la Reforma implicaron una asociación última, extraordinariamente importante, de dicha orientación con los intereses profanos de los creyentes. Lo fascinante del primer trabajo de Weber está en su explicación de la posibilidad de que las ideas teológicas y el fervor religioso pueden favorecer, sin pretenderlo, aspiraciones y logros profanos. Ahora bien, esta tesis pierde puntos en su paradoja excitante cuando se comprueba que tales efectos están condicionados por la evolución general de la cultura occidental[32]. Aunque esta evolución reduce la paradoja que Weber expone en su primer trabajo, sin embargo, la afirmación anterior refuerza su tesis principal. *La ética protestante* no contiene ninguna postura directa en relación con el problema de la atribución causal. Se limita a estudiar la afinidad entre las prescripciones religiosas y la autodisciplina de la acción profana, pero seguramente se afirma más la influencia de los objetivos y de los presupuestos religiosos sobre la conducta desde el momento en que se demuestra que no depende únicamente de la entrega de los creyentes y del control social de la comunidad, sino también de la secular herencia cultural de la cultura occidental.

posible sobre la base de distinciones conceptuales que no tienen una correspondencia exacta en la realidad social. En sus escritos se repite constantemente la afirmación de que todos los fenómenos distinguidos a nivel nominal, se interfieren en la realidad. En tercer lugar, una nueva significación nos la ofrece Weber en sus investigaciones sobre el proceso de la racionalización. En este sentido el concepto implica toda una serie de significaciones importantes en relación con los círculos vitales en que se estudia el proceso en cuestión. Por ejemplo, Weber identificaba la sistematización de la fe como un aspecto de racionalización de la religión, pero distinguía varias sistematizaciones, por ejemplo, entre la profecía ética y la ejemplar. O bien caracterizaba la reducción —a los principios— de los motivos relevantes en la resolución de los diversos casos jurídicos como un aspecto de la racionalización del derecho, pero entonces volvía a analizar los diversos «procesos de reducción» desarrollados por los juristas ingleses frente a los romanos. El valor de las investigaciones de Weber está en su análisis de las múltiples significaciones diversas de la racionalización en los distintos dominios de la acción humana. Aunque Weber se refería a estas diversas significaciones en cuanto manifestaciones de un proceso general, sin embargo su análisis del transfondo histórico de la «racionalización» y de sus posibles consecuencias irracionales no tiene nada que ver con la idea de que este proceso tenga de alguna manera carácter de inevitable, irrefutable o irreversible.

[31] Cfr. en *Wirtschaft und Gesellschaft*, págs. 245 y 316-319, un resumen de los factores que intervinieron en el racionalismo de la cultura occidental.

4.3. Helmut Schelsky: ¿Se puede institucionalizar la reflexión permanente? En torno al tema de una moderna sociología de la religión.

[32] Pienso en factores tales como la significación religiosa decreciente de la familia, la igualdad religiosa de los creyentes, el retroceso parcial de la magia y, sobre todo, la convicción general de que, con su acción en el mundo, el hombre debe demostrar a Dios su virtud, a fin de conseguir la salvación en el más allá. Estos elementos de la herencia cristiana fueron, a su vez, apoyados por otras evoluciones, sobre todo de tipo político. Las restricciones de las tesis contenidas en *Die protestantische Ethik* fueron «productos secundarios» de trabajos posteriores del mismo Weber, aunque nunca los citó expresamente. Estas observaciones se las debo al interesante estudio de Carlo Antoni, *Vom Historismus zur Soziologie*, Stuttgart, pág. 161 ss, sobre todo págs. 215-216 y 222, así como también a las primeras críticas de R. H. Tawney en su Introducción a *Die protestantische Ethik*. Sin embargo, de ninguna de estas críticas se desprende que los estudios posteriores de Weber parezcan apoyar sus propias posiciones.

REFERENCIA: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, número 6, noviembre de 1957, ahora, también en: H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf y Colonia, 1965, págs. 250-275.

El intento de Schelsky de formular el tema de una moderna sociología religiosa como un tema cuya relevancia afecta a toda la sociedad, integrándolo a la vez en una interpretación del presente realizada a nivel de la historia de las ideas, provocó una discusión muy viva en ciertos círculos de la teología protestante, aunque hasta la fecha la sociología religiosa prácticamente no lo ha tenido en cuenta de una manera adecuada. Esto depende probablemente de la intensa influencia que la dirección estructural-funcional ha ejercido en la sociología actual de la religión, sobre todo en Estados Unidos, donde apenas si se ha tomado nota del tema planteado por Schelsky o bien se lo ha rechazado por especulativo. Para comprender mejor la posición de Schelsky, véase también su estudio —motivado por la discusión teológica provocada por su primer trabajo— publicado en la *Zeitschrift für Evangelische Ethik*: «Religionssoziologie und Theologie», reproducido igualmente en: *Auf der Suche nach Wirlichkeit*, *ibídem*, págs. 276-293.

1

El gran tema de la sociología religiosa —que hoy calificaríamos de «clásica»— de Max Weber, de Troeltsch, de Sombart, y también de Scheler, de Dempf, etc., fue el de los orígenes cristianos del mundo moderno, el descubrimiento de las raíces religiosas del racionalismo en la economía monetaria, en las aspiraciones industriales del capitalismo, en la dirección de la empresa y en la actitud frente al trabajo, en la concepción del Estado y en la legitimación del derecho, etc. Hoy parece que el análisis socio-religioso se enfrenta con una temática opuesta a la anterior: los fenómenos de la adaptación de la religión o del cristianismo a la sociedad moderna. Naturalmente, desde un punto de vista puramente formal —como lo hace Joachim Wach—, cabe señalar, como tema general de la sociología religiosa, la influencia recíproca entre religión y sociedad y dedicar la atención por igual al estudio sistemático de la doble dirección de los efectos. Una sociología así, donde falta el deseo categórico de actualidad, se convierte fácilmente en una ciencia fáctica indiferente.

Para nosotros la adaptación de la religión y del cristianismo a la sociedad moderna significa lo siguiente. La sociedad de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y, por tanto, también su ciencia, se enfrentaron ya con la presencia de estas nuevas estructuras sociales en la política y en la administración, en el mundo de la industria y del trabajo, en la familia y en el modo de vivir, pero su continuidad con el pasado era tan intensa que respondieron a la ruptura que se les venía encima interesándose espiritualmente por los orígenes de

la misma, por la explicación, desde la perspectiva de los hechos y de las ideas, del origen y procedencia de estas nuevas estructuras del mundo y de la sociedad. Durante el periodo intermedio entre las dos guerras mundiales, estas modernas estructuras sociales se convirtieron, a un ritmo muy vivo, en las bases fundamentales y obvias de nuestro mundo, que hoy difícilmente puede ser comprendido de una forma adecuada teniendo en cuenta únicamente sus orígenes. Los cambios funcionales y la independización de los resultados de estos procesos genéticos han convertido el mundo moderno en un hecho autónomo, con base en sí mismo, cuyo sistema de leyes propias y cuya existencia cotidiana y permanente como hecho bruto no pueden ser aprehendidos ni afectados por las especulaciones pesimistas u optimistas sobre el futuro ni por las deducciones históricas o los deseos y esfuerzos proteccionistas de los conservadores. Todas las formas, los grupos y las instituciones de vida, cuya existencia y legitimidad se basan en una continuidad firme de las diferentes épocas, se enfrentan a un nuevo comienzo donde la sabiduría de los siglos nada tiene que hacer. Esto afecta sobre todo a la fe y a las iglesias cristianas. Ya no pueden interpretar el mundo moderno desde su secularismo o como un simple subproducto de épocas cristianas —«el siglo sin Dios»—, sino que se encuentran frente al sistema autónomo de leyes de este mundo como frente a una facticidad insuprimible. Se trata de un mundo que surgió a través del cristianismo, pero que, en sí mismo, hoy ya no es cristiano. Muchas veces se ha intentado captar esta situación diciendo que hoy el cristianismo se encuentra, en el mundo moderno y sobre todo en su sociedad, frente a un nuevo paganismo. Ahora bien, este paralelismo olvida que el cristianismo actual no presenta una verdad nueva a un mundo antiguo, sino que lo que sucede es que una verdad antigua tiene que afirmarse frente a un mundo nuevo.

Me parece que con esto queda señalado el cambio que comienza a efectuarse a partir de los años treinta en la relación entre la moderna estructura de la sociedad y del mundo por una parte, y la fe y las iglesias cristianas por otra. Los elementos temporales de la fe y de la iglesia y los elementos que se apoyaban en las estructuras sociales homogéneas, con una continuidad de plenitud dinámica de casi dos mil años, ya no pueden conservarse de una forma meramente defensiva a base de unas pocas concesiones al curso de los tiempos —quien lo intenta está perdido—, sino que tanto las iglesias como la fe tienen que admitir como datos irrefutables la diferente naturaleza y la autonomía de la constitución actual del mundo y

de la sociedad. El que en el lado eclesiástico fuera un teólogo como Dietrich Bonhoeffer el primero en reconocer y admitir este hecho de un mundo «adulto», emancipado de los siglos cristianos y dotado de leyes propias, llevando a las últimas consecuencias personales un fenómeno histórico concreto de esta sociedad moderna, elimina toda posible ambigüedad en el sentido de que tal «reconocimiento» signifique un simple dejar valer y dejar ir a este mundo, que tendría carácter de resignación y oportunismo. Ahora bien, frente a las modernas estructuras sociales y frente a sus formas de vida y de evolución, ni el cristianismo ni su iglesia disponen de reservas históricas en su pasado que les presten cierta seguridad, desde la cual, y en relación con la cual, pudieran conservar y defender socialmente su fe dentro de las instituciones profanas, pues se ven obligados a aceptar la «emancipación del mundo» en su propia configuración social. Así, pues, el cristianismo y las iglesias se enfrentan al problema de *fundar* de nuevo su verdad eterna en estructuras sociales modificadas, profanamente autónomas. Para el individuo esto puede significar el momento de la conversión y el de ser captado por Dios; para el cristianismo y las iglesias en cuanto fenómenos sociales sometidos a discusión, se trata indudablemente de una situación nueva: para encontrar una nueva configuración de la verdad salvífica partiendo de las estructuras extrañas y autónomas del mundo y de la sociedad, se requiere confiarse a tales formas sociales, aceptarlas en la propia vida social, e incluso es preciso que el cristianismo y las iglesias rompan con su propio pasado *social*. En mi opinión, este proceso viene desarrollándose desde hace algunas décadas. Sociológicamente se le puede caracterizar como una «adaptación de la religión y del cristianismo a la sociedad moderna».

Es preciso evitar ciertas falsas interpretaciones de este concepto de «adaptación» y analizar más detenidamente su aplicación. El concepto de adaptación se encuentra hoy sometido a la ambigüedad creada por un concepto de estructura axiológicamente neutro por una parte, y por el concepto del objetivo o de norma, por otra —no es precisamente el uso ingenuo que del mismo hacen la sociología y la psicología la razón última de este hecho—. En primer lugar, en biología —de donde el concepto procede— se entiende por adaptación la modificación de conducta y de estructura de un organismo mediante la cual éste se encuentra en mejores condiciones de subsistir en un mundo transformado. La aplicación de esta categoría a los hombres en sus relaciones con las nuevas condiciones de vida aparecidas en el mundo y la sociedad modernos, significa, en primer término, la reacción de la conducta subsiguiente a esta

modificación de la situación circunstancial. Ahora bien, este concepto psicológico y sociológico de adaptación se convierte en una representación no refleja de valores y de normas desde el mismo momento en que tal adaptación a las circunstancias sociales modificadas se interpreta como una simple acomodación armonizadora, como una anulación de las tensiones existentes frente a dichas circunstancias. Hans Freyer ha señalado justamente el hecho de que, en ese caso, la finalidad de la adaptación social e individual es la mera supervivencia. En mi opinión este concepto de valor, que no desborda las ingenuidades biológicas y progresistas, presenta una contradicción interna: dado que la adaptación solo se consigue cuando se descubre el propio sistema de leyes vitales de un organismo, de una persona o de una institución, es decir, cuando el propio sistema de leyes anterior a las condiciones circunstanciales vuelve a estabilizarse al modificarse estas últimas, en el caso de las adaptaciones humanas e institucionales esto significa que los objetivos, los valores o las ideas directrices de una persona o de una institución impuestas en unas circunstancias modificadas tienen que producir sus efectos y existir duraderamente; por el contrario, el mero hecho de suprimir pasivamente las tensiones, buscando una armonización oportunista, estimula, en última instancia, la finalidad específica de una institución —los objetivos de la existencia humana, que son algo más que la mera supervivencia—, con lo cual no logra ninguna adaptación en el campo personal y social, sino la destrucción, la absorción o la alienación de los primitivos sistemas de leyes vitales de una persona o de una institución. En otro lugar he aludido al hecho de que la única forma, tal vez, de que las instituciones y las formas humanas de conducta se adapten a la sociedad moderna y a sus condiciones de vida, consiste en desarrollar estructuras contrapuestas capaces de resistir a la presión conformadora de dichas circunstancias con un índice mayor de permanencia que los módulos de conducta y las formas de organización tradicionales. En este caso me interesa despejar toda duda acerca de que la «adaptación de la religión y del cristianismo a la sociedad moderna» no significa una mera acomodación conformista de estructuras, y que el cristianismo y las iglesias pretenden justamente vivificar y dar eficacia a verdades salvíficas trascendentes e intemporales frente y en oposición al mundo y a sus sistemas de leyes condicionados por el tiempo. Si la religión y las iglesias se dejan absorber por las modernas estructuras del mundo y de la sociedad, en una acomodación meramente armónica y sin tensiones, en vez de «adaptarse» han cedido.

Pero entonces, ¿por qué se aplica en este caso el concepto de «adaptación»? Porque en el proceso general de la acomodación del cristianismo al mundo moderno, en este juego en que intervienen tantos factores y fuerzas —que desde luego no son exclusivamente sociológicos—, parece designar justamente aquel aspecto o aquella serie de fenómenos que constituyen el objeto único de una sociología de la religión. Si el cristianismo quiere anunciar a los hombres de hoy sus verdades salvíficas, en cuanto fenómeno social que es, en cuanto institución, en cuanto organización, en cuanto comunicación social, etc., tiene que participar de los sistemas de leyes de conducta social de este mundo moderno y aceptar esas formas sociales autónomas y emancipadas. Para nosotros la adaptación consiste únicamente en este proceso de modificación de las formas fenoménicas sociales del cristianismo. No es misión del sociólogo determinar el modo como el cristianismo pone en pie de vida sus verdades salvíficas en esta nueva configuración social y en esta nueva forma de actuar, señalar el nombre que reciben y cómo actúan en cuanto fe, ni tampoco el solucionar el problema tal vez más grave que se le plantea al cristiano con respecto al contenido y a la vitalidad de su fe en el momento de adaptarse al mundo moderno. La vida religiosa en cuanto interioridad de la fe no es objeto de la sociología. Esto explica suficientemente que una sociología de la religión es absolutamente incapaz de responder a problemas generales como el del «destino del cristianismo», «la fe del hombre moderno», etc. Estas pretensiones ingenuas y obstinadas de una ciencia total minan la legitimidad científica de las afirmaciones socio-religiosas, la cual se funda exclusivamente en la limitación consciente y en la unilateralidad sociológica de su problemática. Frente a los innumerables malentendidos, según los cuales la sociología en cuanto tal establece y enseña normas y verdades de salvación por el mero hecho de analizar su función y sus formas fenoménicas sociales, o bien, frente al reproche inverso de que se limita a predicar la «adaptación» (como objetivo) desentendiéndose de pretensiones normativas superiores de vida en el momento de diagnosticar las leyes evolutivas de las modificaciones estructurales de la sociedad, aquí se acentúa insistentemente el carácter fragmentario y sectorial de la problemática socio-religiosa frente al proceso general de la discusión entre la religión y el mundo moderno.

Pienso que la adaptación —entendida en su restricción sociológica— de las formas fenoménicas, socialmente condicionadas, del cristianismo a la estructura del mundo y de la sociedad modernos, se efectúa en tres planos de la conducta religiosa y social:

1. En cuanto transformación de las formas de organización y de los métodos de las iglesias y de las comunidades cristianas. Nos referimos, en primer término, a las transformaciones —que se deben calificar de adaptaciones pasivas— de la estructura social de las comunidades eclesiales, a su progresivo distanciamiento de la identidad tradicional con los núcleos de población de tipo comunal y a su reducción sociológica respecto de la comunidad confesional; está también el fenómeno de la adscripción meramente formal a una confesión, etc. A continuación, de esta perturbación perceptible del principio parroquial de la comunidad de fe deriva toda la serie de adaptaciones activas propias de este plano: la admisión, a nivel de organización, de la democracia de masas y de la política modernas, del mundo industrial del trabajo y de las modernas formas de ocio, de diversión, de convivencia y de comunicación de masas (prensa, radio, etc.). A esta especie de transformaciones estructurales de la vida religiosa las podríamos considerar como adaptaciones institucionales o socio-tácticas de la misma, aunque en este plano se verifican casi siempre con la conciencia de que se trata de una simple acomodación de las formas de organización y de los métodos de la comunidad y proclamación eclesiales, que no afectan en absoluto al contenido de la fe ni a la doctrina del cristianismo. Así, pues, en este caso parece que se trata únicamente de señalar «los nuevos métodos eclesiales adecuados al mundo transformado», como lo ha dicho Eberhard Müller en su estudio, tan significativo y sintomático respecto de estas tendencias, *El mundo se ha vuelto distinto.*

2. En un segundo plano, superior, las adaptaciones al mundo moderno y transformado afectan no solo a la forma, sino también al contenido mismo de la doctrina cristiana. De tales adaptaciones, nos interesan sociológicamente los ensayos de penetración de la ética cristiana en las modernas estructuras técnicas de la sociedad. En principio, la ocasión de todas estas adaptaciones viene dada por el hecho de que, frente al contenido profano de la revelación, hoy ha surgido un mundo de objetos radicalmente nuevo. De este modo los contenidos profanos de la Sagrada Escritura se sitúan a la distancia de una comprensión histórica y simbólica, y por otra parte estos nuevos datos profanos deben «readaptarse» al contenido de la doctrina cristiana. Dado que hoy las relaciones y formaciones sociales, frente a las supuestas y citadas en la Biblia, reflejan bastante directamente la característica fundamental de novedad y extrañeza, este proceso de adaptación puede ser considerado, en gran parte, con criterio sociológico.

3. Un nuevo plano, demasiado poco observado, en mi opinión, de la adaptación de la religión al mundo moderno afecta a las transformaciones de la forma de la fe que deben considerarse como transformaciones de la conciencia y de la forma de la vida interior del hombre. La forma de la conciencia humana está sometida en cuanto tal a influjos, evoluciones y transformaciones estructurales de tipo histórico que se diagnostican en la modificación de la conducta en y frente al mundo. El hecho de que la fe religiosa sea una forma de la vida consciente y de que, además —como lo destaca el mismo cristianismo—, presente invariablemente una conciencia y una vivencia sociales y comunitarias, interviene en estas transformaciones seculares de las formas de la conciencia, sin que esto implique necesariamente un cambio en el contenido o en los objetos de la fe. Evidentemente, el diagnóstico de estas adaptaciones de la fe a la moderna forma de conciencia no puede hacerse exclusivamente desde la sociología; para la perfecta comprensión de las mismas se requieren, además, consideraciones de cultura comparada y de tipo filosófico-antropológico, pero —al margen de la interpretación teológica de la doctrina de la salvación— totalmente accesibles al análisis empírico.

Creo que es en este estrato donde tienen lugar los fenómenos de «modernización» del cristianismo que se anteponen como índices y guías a los procesos de adaptación de los otros planos. En todo caso a partir de él cabe formular un tema fundamental y básico de una moderna sociología religiosa, que contiene en sí, en calidad de dependientes y derivables, los otros procesos señalados de adaptación de la religión [1]. Por esta razón las consideraciones que siguen

[1] La relación científica entre la sociología y la teología requiere una explicación especial. La sociología corre el peligro de dar por explicados fenómenos espirituales y, por tanto, también religiosos, en el momento mismo en que se descubren sus determinantes sociales o sufren la reducción sociológica. Entonces, el reconocimiento ocasional de la sociología por parte de la teología actual no se libra del defecto inverso de ver en ella un simple método para poner de relieve los hechos y cifras sociales y de creer que está en condiciones de reservarse no solo la utilización «eclesial» del material sociológico, sino también su utilización espiritual. Frente a la afirmación anterior quede bien claro que, evidentemente, también los procesos espirituales pueden ser objeto de interpretación sociológica —solo desde aquí puede concebirse una *sociología religiosa*— y que es preciso llevar hasta el final la problemática y los análisis sociológicos en la autonomía espiritual de esta disciplina. Su utilización como *ancilla theologiae* y desde un punto de vista práctico-teológico corre el peligro de desvirtuar arbitrariamente la obligatoriedad científica y, por tanto, la «adultez» de esta disciplina mediante la referencia a la «realidad de Dios que únicamente se puede percibir a través de la fe». En esta relación el problema de los límites de los enunciados y del conocimiento científicos de la teología está sometido al mismo debate que el de la sociología.

se reducirán a esta adaptación de la forma de la fe y a las consecuencias sociales de la misma. Así, pues, estudiaremos las siguientes cuestiones: ¿Hay en el mundo moderno una forma de creer en las verdades religiosas distinta de la que correspondía a la fe de épocas anteriores? ¿Cuáles son, en relación con la configuración social de la religión en el presente, las consecuencias y las posibilidades de una forma de la fe sometida a tal transformación?

2

En primer lugar, la moderna sociedad científico-industrial ha desacreditado, y destruido —hoy se puede decir que la ha eliminado en muchos casos—, una forma de fe que solíamos calificar de cristianismo comunitario tradicional, es decir, la interferencia íntima, en las costumbres y usos tradicionales, de la vida religiosa con la existencia social y privada del hombre. «La comunidad rural cristiana» o «la familia cristiana» de la sociedad precientífica y preindustrial representan en muchos sentidos una forma profundamente secularizada del cristianismo. Su forma de fe respondía al reconocimiento no reflejo de evidencias culturales [2].

Las mismas «luchas de la fe» de los movimientos de la Reforma exigían ya entonces decisiones de fe. Ahora bien, la modificación definitiva de la forma de fe solo se dio cuando la elección entre verdades que uno acepta se convirtió en el acto decisivo de la fe; por tanto, cuando la «fe» como confesión de verdades concretas, asociadas en parte a los detalles de la formulación, se hizo objeto de conciencia. Ahora bien, esta situación adquirió relevancia social cuando se extendieron y generalizaron —relativamente— las dudas de conciencia referentes a la verdad de las proposiciones religiosas. Es lo que viene sucediendo desde la Ilustración, desde que se sometieron a la razón las proposiciones, los dogmas, las tradiciones, etc., religiosos, o, si se quiere, desde la popularización de esta situación

[2] Estas y las siguientes observaciones, hechas desde la historia del espíritu y desde la sociología, acerca de la relación entre la conciencia social y las formas de la fe, no pretenden de ningún modo agotar el tema, sino únicamente trazar los rasgos generales del proceso genético del fenómeno de la «reflexión permanente». Así se explica que no analicemos detalladamente la objeción, tan justa, relativa a la posible existencia, en el cristianismo primitivo anterior al cristianismo comunitario tradicional, de una relación completamente distinta entre estructura social, conciencia social y forma de fe. La tendencia actual a remitirse y a referirse, en este contexto, a las circunstancias del cristianismo primitivo, habría que valorarla como un síntoma de la relación actual entre fe y situación social.

a lo largo del siglo XIX, con el avance, en amplios círculos, del ateísmo, de la crítica científica o pseudocientífica a la Biblia, etc. La disolución de los lazos que unían a los diversos grupos sociales con el cristianismo tradicional —desde los intelectuales, pasando por los obreros, hasta las clases medias nacionalizadas de las «visiones del mundo»— fue casi siempre inherente a la adopción de dichas posiciones de la crítica ilustrada. En esta situación el «cristianismo» se convierte en una confesión de determinadas proposiciones objetivas de conciencia, y la doctrina cristiana se formula en forma de «contraverdad» que, en conciencia, hay que escoger en cuanto tal, razón por la cual se convierte fácilmente en una «visión del mundo», es decir, en una contrateoría, de tipo racional, de la explicación del mundo, de las fórmulas de acción, etc., frente a las demás ideologías. En todo caso este grado de la fe responde a una confesión consciente de un sistema de verdades sólidas en forma de proposiciones objetivo-unívocas y objetivadas en la conciencia.

Al igual que en la filosofía y en la política, en el campo religioso estas verdades firmes y objetivo-unívocas tuvieron una existencia relativamente breve. Al convertir las verdades religiosas —como las filosóficas y las políticas— en objetos de la conciencia, se las entregaba al dominio de la reflexión. En filosofía la transformación subsiguiente de la estructura de la verdad se efectuó en un plazo muy corto: el incremento de la reflexión en el idealismo posterior eliminó muy pronto las posiciones simples de las «verdades de la razón» de Locke, Hume, Wolff, Thomasius, etc. Ni Fichte ni Hegel reconocían ya como verdades las proposiciones unívocas e invariables; «la verdad es el todo», y hasta ella accede la reflexión —que sigue un proceso circular o de reiteración infinita— a través de la verdad de las contradicciones. Lo mismo sucedió con las «verdades» de la vida social y de la política: el relativismo de la sociología del saber determinó, en última instancia, el reconocimiento de las antinomias en este campo. Los «derechos de la naturaleza», por mucho que se los invoque hoy día, ya no caben en un catálogo de proposiciones. Ya no existe la situación que admitía parejas o sistemas antinómicos de verdades, uno de cuyos lados era —o se podía llamar— verdadero y el otro falso. Calificar de «fe» este tipo de decisiones espirituales llegó a tener un sentido peyorativo, también en la religión. Esta forma de verdad desapareció ante el empuje de la reflexión permanente, del incremento constante de la conciencia en cuanto tal. Lo mismo cabe decir respecto de las verdades religiosas en la medida en que éstas hubieran aceptado el carácter de proposiciones objetivo-unívocas.

Frente a este incremento de la reflexión, de la racionalidad y de la conciencia, hubo dos reacciones epocales: el positivismo y el existencialismo. Carecemos de espacio para exponer con detalle el alcance del esfuerzo común de ambas reacciones, tan opuestas entre sí, por superar la reflexión permanente y la medida en que no lo lograron. Recuérdese simplemente que se han dado, y todavía se dan, como formas religiosas de fe, tanto el positivismo de la revelación[3] como el existencialismo religioso.

Son muchas las tesis de la teología moderna y de otros textos religiosos que indican que el espíritu moderno se siente insatisfecho en la conciencia objetiva de las verdades salvíficas. Como ejemplo citaremos únicamente al teólogo Bultmann: «De hecho, por extraño que parezca, cuando en un sermón o en una clase se pronuncian frases dogmáticas que se deben creer, se trata de la secularización de la proclamación. Efectivamente, las frases dogmáticas tienen carácter de verdades generales que se pueden considerar como verdaderas. Ahora bien, considerar-como-verdaderas no significa creer.» En este punto nos encontramos también con todas las tesis que discuten que la fe sea una forma de «poseer la verdad», como, por ejemplo, las tesis de Friedrich Heer y de otros escritores católicos en su crítica del catolicismo «cerrado». A esta caracterización negativa responde, en el plano positivo, la fórmula o la exigencia de la «apertura» de la fe y de los sentimientos religiosos, con lo cual no se indica exclusivamente la «apertura al mundo», sino «la apertura a las verdades de los demás», es decir, de los no cristianos, de los ateos, de los materialistas, etc. Ahora bien, esto es, simplemente, una invocación a la reflexión permanente, a la vigilancia y claridad permanentes de la conciencia, en cuanto obra de la fe, en el plano de la dialéctica y de la comunicación propia y ajena.

Desde el punto de vista filosófico habría que decir algo sobre la espiritualidad superior, obtenida mediante la reflexión perma-

[3] W. Schweitzer me indica en una carta que este concepto sirvió a Bonhoeffer para caracterizar la teología de Karl Barth. El hecho de que en esta ocasión no me refiera a él —por lo menos primariamente—, sino a cualquier forma religiosa de la fe que, desde las dudas de la reflexión interpretativa adopta frente a los enunciados de la Biblia una actitud análoga a la del positivista jurídico frente a la ley o a la del positivista científico frente a las realidades empíricamente demostrables y mensurables de la naturaleza, refleja la dificultad de un entendimiento entre una formación conceptual a nivel de la historia del espíritu y de la descripción y una formación conceptual a nivel de teología. Como el presente estudio abunda en este tipo de dificultades, quisiera mantener este concepto, ambiguo y equívoco, en el sentido expresado, dejando constancia expresa de la dificultad radical de comprensión que presenta.

nente, del yo subjetivo que ya no puede identificarse con ninguna verdad objetivada de tipo objetivo-unívoco. La aleja de sí mediante la reflexión para centrarse con los bríos siempre nuevos de la reflexión en su interioridad inagotable y sin fondo[4]. Ahora bien, esta interioridad insondable en la reflexión, imposible de convertirse definitivamente en objeto de representación y de proposición, es la que se encuentra frente a Dios, es decir, es en ella donde se busca modernamente la relación del yo consigo mismo.

Sin embargo, la forma epocal de cada racionalidad, de la claridad y grado de conciencia logradas en cada caso, presenta respectivamente la forma suprema de penetración de la «revelación» en la conciencia. Hoy la «revelación» impone su pretensión de validez bajo la forma de la reflexión permanente. De este modo, hoy se hace preciso realizar exclusivamente a base de una reflexión superior y permanente —de tipo histórico, filosófico, antropológico, existencial, dialéctico, analítico, etc.— las verdades religiosas de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de los Reformadores —sin que esto suponga dudar del contenido salvífico de la revelación, que es independiente de la forma con que la conciencia lo acepte—. Hasta la fecha han sido muy pocas las consideraciones sistemáticas en torno a esta reflexión permanente, que es la forma de vida de la fe moderna y que es practicada de una forma constante por los cristianos más sagaces y realistas, y desde luego por los teólogos —pues ninguno de ellos cree en las proposiciones bíblicas como en hechos simples ni como contenidos verbales objetivos de carácter directo, sino que todos las «interpretan» mediante la reflexión.

La mejor demostración de esta tesis estaría en la forma y en el modo como la reflexión religiosa y teológica moderna va dominando los dogmas. Se los admite en el contexto de sus destinatarios históricos. Así, por ejemplo, Rosenstock dice de ellos que, dirigidos contra las religiones paganas de sus comienzos, hoy ya no son directamente comprensibles: «Hoy el Credo encuentra a los hombres en una actitud que difiere 180 grados de la que tenían los hombres a quienes iba destinado.» Pero entonces surge inmediatamente la contratesis: «Todas las palabras del Credo son verdaderas, y, no obstante, resultan incomprensibles.» Entonces los dogmas, en cuanto verdad oculta, se convierten en tarea y en provocación de la interioridad y de la conciencia del hombre para comprenderse en ellos. Por tanto, cada vez que, frente a una moderna fe cristiana, que con su libertad de reflexión pone en tela de juicio el contenido objetivo de los dogmas, se plantea el problema del «mínimum dogmático» requerido, se olvida que esta forma de la fe ha renunciado precisamente a la posibilidad de fijación de las proposiciones salvíficas en la conciencia objetiva, olvida que los dogmas no se han «minimizado» en ningún sentido, sino que se han convertido en un camino permanente —aunque inestable en relación con el objeto— del hombre hacia sí mismo y tal vez hacia Dios. A la fe que ha incurrido en el pecado capital de la reflexión se le pueden aplicar las palabras que Ernst Jünger escribía, con una finalidad solo privada, en su diario *Strahlungen* [Radiaciones]: «Se trata también de llegar a la teología por el conocimiento. Antes de creer en Dios tengo que demostrarme su existencia. Es decir, tengo que recorrer en dirección contraria el mismo camino en que lo perdí... La gracia sería, desde luego, mucho más hermosa, pero no respondería ni a la situación ni a las circunstancias en que me encuentro.»

[4] Recientemente, en un análisis de la problemática metafísica que plantean las máquinas calculadoras, Gotthard Günther ha demostrado que, en este lugar, es esta la relación que la subjetividad de la conciencia adopta frente a sus creaciones racionales configuradoras de la misma.

Una visión estilístico-comparativa de la conciencia que de sí mismo posee el arte moderno será lo que mejor refleje, tal vez, la actitud de conciencia en que se inserta también la fe religiosa. Hace mucho tiempo que los mismos artistas y la crítica de alto nivel —que, por el momento, es la que está en condiciones de ofrecer el análisis más vigilante y exacto del espíritu moderno—, han señalado las analogías de estilo y de problemática existentes entre la poesía, la pintura y la música de los últimos cincuenta años. En su estudio «Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse» (en: *Merkur*, número 100, 1956), Gehlen ha extendido esta analogía a la ciencia. Sería esta la ocasión de integrar también el pensamiento religioso (y político) del presente en esta unidad de la forma de conciencia.

La espiritualidad, espiritualización e intelectualización superiores a que se ha llegado en todos estos campos se han logrado, de una forma casi igual, a base de una destrucción y de una deformación de la objetividad tradicional, debidas al aislamiento e independización de las realizaciones espirituales. Por eso la tesis de Kandinsky, según la cual la superación del objeto significa la espiritualización del arte (*Über das Geistige in der Kunst*, 1912), se aplica también a la fe religiosa. Dios ya no es un objeto de la conciencia que se puede «considerar-como-verdadero» o no, sino que tanto Él como las verdades salvíficas del cristianismo se han convertido en una incitación permanente al automovimiento luminoso y vigilante de la moderna subjetividad e interioridad humana. «Dios

ya no ocupa un lugar seguro. El alma llega hasta Él conjeturando, preguntando, dudando, muchas veces añorando» (Melchinger); la frase procede de un análisis de la lírica moderna. La autoexégesis con que los artistas modernos —sobre todo los poetas y pintores— se explican a sí mismos, y los análisis de sus críticos más sagaces, ven en esta radioscopia y en esta elaboración intelectual de sí mismo, propias del hombre moderno, la raíz creadora del arte actual y aspiran a la vigilancia permanente de una conciencia «que amontona ideas, sentimientos, estados de ánimo y vivencias, y vive de reflejarlas, elucidarlas, elaborarlas y ocultarlas» (Gehlen). Es la «fantasía socavadora» (Lautréamont, 1870), motora, gobernada por el intelecto, del artista moderno que vive «en inquietud hacia lo eternamente otro» (Cocteau, 1953), que traslada las cosas y los acontecimientos «al laboratorio de su cerebro, de donde salen transformadas para saltar al mundo» (García Lorca, 1928), que irrumpe en una «infinitud desconocida, donde brilla el fuego de muchas significaciones» (Apollinaire, 1918), y que, a pesar de todo, se queda en la «trascendencia vacía», sin objetos, en que tropezaron ya Baudelaire y Rimbaud (cfr. H. Friedrich, *La estructura de la lírica moderna*, 1956). «El poeta carece de objeto; se consume en sí mismo...» (Reverdy, 1948), pero se consume en la «luz sin sombras» de la poética, es decir, de la ciencia del hacer (Strawinsky, *Poétique musical*, 1948). Dentro de este contexto recuérdese simplemente la interpretación que de su arte y de sí mismo ofrece Gottfried Benn —«cerebralización progresiva», «el nihilismo es un sentimiento de felicidad», «una realidad de la corteza cerebral exclusivamente», etc.

Todas éstas son ya categorías de la moderna vivencia religiosa. En todo caso, por su contenido, es evidente que no son cristianas, e incluso son los contenidos religiosos frente a los cuales, como su contrapartida religiosa, se sitúan los contenidos cristianos. Pero todavía queda el problema de si es posible que la fe cristiana quede al margen de la evolución de estas formas de conciencia, y de qué otras formas dispone o puede poner en marcha con carácter de obligatoriedad y de imposición respecto de la vivencia metafísica del yo moderno. De todos modos, son muchos los datos que permiten señalar una unidad formal entre esta autoproducción religioso-artística y las modernas formas cristianas de la fe. (Por ejemplo, ¿quién ignora que el carácter provocativo del arte moderno, con sus propósitos de crear un movimiento interior extraordinario mediante el shock y el aturdimiento, no se anuncia ya en el cristianismo de Kierkegaard y tiene su versión religiosa en las expresiones, seguramente «improcedentes», de Leon Bloy, Bernanos o Niemöller?)

Esta vez bastará aludir al hecho de que las adaptaciones de la forma moderna de la fe religiosa parecen seguir la dirección que siguen y desarrollan independientemente —es decir, al margen, sobre todo, de lo religioso-cristiano—, desde hace varias décadas, las ideologías artísticas y científicas.

Teniendo en cuenta la actual literatura religiosa, tal vez no tanto la teología cuanto los documentos vivos de ciertas personalidades religiosas modernas, que para la teología actual tienen carácter de «secesionistas», es fácil señalar las consecuencias que para la fe cristiana tiene esta espiritualidad reflexiva de la conciencia moderna. En esta ocasión habremos de limitarnos a indicarlas someramente. Llegan en ocasiones hasta la repulsa radical de la religión en su forma tradicional. Hammelsbeck, al igual que Bonhoeffer, habla de un «fin de la religión cristiana», introduciendo una distinción entre los restos de la religión y los enunciados religiosos integrados objetivamente en el mundo por una parte, y el evangelio del encuentro directo y actual con Jesucristo por otra. Simone Weil —una creyente que difícilmente se puede clasificar dentro de alguna confesión—, dice: «Rechazar toda fe que trate de colmar espacios vacíos y aliviar las amarguras. La fe en la inmortalidad. La fe en la utilidad del pecado: *etiam peccata*, la fe en un orden de los acontecimientos regido por la Providencia. En una palabra: los 'consuelos' que se suele buscar generalmente en la religión», y también: «Lo sobrenatural es la luz: si se lo convierte en objeto, se lo rebaja.»

En relación con lo anterior, en la búsqueda y hallazgo de la salvación religiosa se da una renuncia profunda a la «palabra» obligatoria. El teólogo católico que se atreve audazmente a confesar que preferiría renunciar a la palabra «Dios», de la que tanto se ha abusado, para compartir con los demás las verdades de la fe y de la salvación, es la expresión extrema de lo que queremos decir. Son muchas las afirmaciones en el sentido de que, cuando se busca y alcanza la verdad de la salvación, las verdades de los ateos hay que aceptarlas con la misma seriedad que las de los teólogos cristianos, es decir, que a las verdades salvíficas se llega por vías que se declaran no religiosas. De esta forma, también las demás religiones se imponen por su contenido. Hammelsbeck dice que hoy se da la «oferta de una comunidad de espíritus a través de todas las religiones», sin referirse, en ningún caso, a la tesis ilustrada de que los principios meramente éticos y las proposiciones de valor general hay que deducirlos de todas las religiones por abstracción. La renuncia a la palabra obligatoria de la verdad salvífica llega hasta la tesis de que el destinatario de la manifestación de la revelación literaria-

mente transmitida no es la totalidad del mundo. En este contexto Bonhoeffer habla de una «proclamación silenciosa», y Rosenstock de un «cristianismo de incógnito» y de un culto a Dios de carácter «prenominal». En este mismo contexto Bonhoeffer postula que el conocimiento de revelación sea una «disciplina del arcano», es decir, una ciencia de los misterios que exigen la experiencia y ser transmitidos en cuanto experiencia antes de aceptarlos y expresarlos como misterios de la revelación.

Finalmente, todos estos testimonios coinciden en señalar el peligro constante e inevitable a que da lugar esta forma de la fe: el autoengaño de la simple y arbitraria subjetividad del yo, su fabulosa ambigüedad en cuanto interioridad del hombre, que puede tener de sí un concepto falso y engañarse a muchos niveles. Y esta subjetividad crece justamente en la conciencia, mediante la cual supera constantemente dicha ambigüedad interna.

Una vez analizadas esta forma de la fe y sus consecuencias, estamos en condiciones de plantear con cierta exactitud el problema más importante y fundamental de la actual sociología religiosa: ¿Cómo se puede institucionalizar en comunidad e iglesia esta nueva espiritualidad reflexiva de la interioridad absoluta? ¿Cuáles son las formas de organización y comunicación sociales que corresponden a esta forma de la fe? O con una expresión más breve y radical: ¿Se puede institucionalizar la reflexión permanente?[5]

3

Comencemos por una aclaración: ¿Qué significa «institucionalizar»? No se trata en absoluto de adoptar o crear en la vida eclesial o religiosa nuevas formas, modernas, de organización; por tanto, quedan descartadas las adaptaciones del primer plano. Al igual que la moderna estructura de la sociedad, por organización u «organizar» entendemos la coordinación de personas o de actividades parciales humanas, lograda y establecida por una metódica consciente, con el fin de alcanzar objetivos igualmente conscientes o satisfacer intereses claramente señalados. Por tanto, la organización moderna se basa en la acción finalista. Por institución se entiende una formación social cuya persistencia y estabilidad tiene unas

[5] Notemos de paso que este problema fundamental sociológico no pertenece exclusivamente a la religión. En política tiene un planteamiento similar en cuanto problema referente a la legitimidad del estatismo moderno y del poder político sobre el hombre actual.

raíces más profundas que la acción finalista planificadora y cuya función en relación con la vida de toda la sociedad resulta más fundamental e insustituible que las organizaciones y formas de organización, que cambian a un ritmo muy vivo de acuerdo con la modificación que sufren los objetivos y los intereses conscientes. Indudablemente, las instituciones sociales pueden surgir de organizaciones erigidas conforme a un plan —y es posible que las organizaciones que surgen incluso en la sociedad moderna tengan este origen—, pero pueden surgir también de una acción espontánea de grupos o de la coincidencia fortuita de constelaciones históricas de acción.

Apoyándonos en una publicación reciente, que, aunque procede de problemáticas totalmente distintas, plantea el problema de la relación existente entre la institución social y la subjetividad reflexiva de la interioridad moderna, vamos a estudiar el problema de la posibilidad y del modo como la forma de la reflexión permanente adoptada por la fe moderna se condensa en instituciones sociales de esta significación. Este análisis nos permite:

1. determinar con mayor precisión el carácter antropológico-sociológico de las instituciones,
2. presentar como problema capital de la moderna estructura social el problema socio-religioso de la institucionalización de la reflexión permanente que nos hemos planteado, y
3. adoptando categorías decisivas del autor, buscar una respuesta distinta a los problemas planteados.

En la parte primera de su libro *Urmensch und Spätkultur (Hombre primitivo y cultura tardía)* (Bonn, 1956), Arnold Gehlen expone una filosofía de las instituciones, según la cual la función antropológica más importante de las mismas consiste en que, mediante ellas, el hombre, en el momento de satisfacer sus necesidades permanentes, consigue el mismo índice de seguridad vital y de naturalidad en su acción que tienen los animales en virtud de su instinto. En la institución los fines propios se independizan frente al hombre y se convierten en datos y fuerzas universales de carácter suprapersonal, de forma que, guiado por ellos, el hombre se siente liberado, en cuanto a los objetivos incorporados en los mismos, del regulador subjetivo e individual de la acción y de la conciencia de los motivos y de los medios. Por tanto, en toda acción institucional la racionalidad y la teleología últimas han desaparecido del plano de los motivos del que actúa, trascendidas, por decirlo así, a la misma institución y reducidas a la obviedad inconsciente de su necesidad existencial. Aquí se basa, por un lado, la permanencia y estabilidad de la institución (y de los fines en ella encarnados) y, por otro, la disponibili-

dad de la acción consciente para perfeccionar las operaciones intermedias y desarrollar nuevas necesidades junto con el modo de satisfacerlas. Ahora bien, cuando funciona, la institución no solo libera al hombre de la conciencia de su acción y de la elección de sus motivos y de sus medios, sino que cada vez lo libera más de la presión de las necesidades respectivas. Esto se debe a que, con su existencia, la institución garantiza la satisfacción permanente virtual de las necesidades desactualizándolas. A esta crónica satisfacción permanente de las necesidades humanas a través de las instituciones, Gehlen la llama «satisfacción de fondo, es decir, mantenimiento de la situación protectora de la necesidad sin necesidades agudas» (pág. 175). Esta concepción sigue siendo válida en su versión inversa: solo son institucionalizables y están en disposición de institucionalizarse las necesidades cuya satisfacción ha alcanzado el grado de saciedad virtual y de satisfacción permanente.

El mismo Gehlen señala que, con esta liberación de los motivos, fines y necesidades que el hombre experimenta en las instituciones, se da una descarga afectiva y una trivialización de las necesidades y de los contenidos vitales que han llegado a esta situación de seguridad (pág. 38). Quisiera insistir en esta idea. Existe también una «satisfacción de fondo» de las necesidades cuando éstas reciben en la conciencia del hombre el carácter de lo obvio, lo banal y lo inferior, con tal de que no se ponga radicalmente en tela de juicio su satisfacción permanente. Aquí se apoya el tono de lo puramente material, pero inevitable, y de los elementos que generalmente se consideran útiles y necesarios en los intereses básicos de la vida, donde todas las instituciones apagan las necesidades por ellas incorporadas. La vida consciente de la persona, que se fija en la elaboración, refinamiento y cultivo de acciones intermedias o en la satisfacción de necesidades todavía problemáticas e inestables, las percibe como el primer plano, el «frente» o el sentido «auténtico» de la vida frente a las instituciones formales triviales, formalistas e institucionalmente fijadas. Por esta razón, un estancamiento o un frenado de la vida en estos campos se valora fácilmente como descenso, caída o «alienación» de la persona en su sentido de la vida; es este un juicio que desaparece pronto en las valoraciones sociales de los grupos y del prestigio. En relación con el problema que nos hemos planteado sobre el modo de institucionalizar las necesidades, esta idea debe poder ser interpretada también en dirección inversa: no son reducibles a la forma institucional las satisfacciones de nuevas necesidades o las soluciones de problemas vitales logrados mediante el esfuerzo problemático, consciente y

creador, sino solo las satisfacciones trivializadas, banalizadas y formalizadas que han logrado un índice suficiente de seguridad y de facilidad y que, por tanto, están al alcance del término medio y de la mayoría de los hombres afectados. Por consiguiente, la institucionalización es una estabilización de las formas de conducta en cuanto trivialización y banalización; y, al revés, una conducta que ha llegado a esta situación es la base de nuevas instituciones estables. Hay que tener en cuenta que esta afirmación es válida también para las necesidades de la conciencia y que se debe aplicarla al modo de institucionalizarse las formas modernas de las necesidades de la fe.

No obstante, todavía tenemos que plantearnos un problema más radical. Además del análisis antropológico-sociológico de las instituciones en general, pero sobre todo de las instituciones del mundo arcaico, el libro de Gehlen contiene un juicio, formulado a base de analogías estructurales, sobre nuestro presente, sobre la «cultura tardía». La tesis principal de dicho juicio afirma la imposibilidad de institucionalizar la subjetividad y la reflexión permanentes actuales. Esta afirmación, reproducida en numerosas fórmulas críticas contra la subjetividad moderna, se basa fundamentalmente en dos argumentos. En primer lugar, los elementos psíquicos subjetivos de la interioridad moderna, en razón precisamente de su independencia respecto del objeto y de su concentración en el movimiento permanente de la conciencia individual, no se pueden fijar, «afirmarse» ni independizarse en los datos del mundo exterior, y, por tanto, no soportan la «alienación» institucional ni tienen capacidad para la misma. Tengo la impresión de que esta misma tesis se deduce del segundo argumento —de tipo genético—, según el cual el elevado índice de conciencia y de reflexión permanente, la inquietud y el narcisismo psíquicos propios del hombre moderno proceden de la desintegración de las instituciones transmitidas. Desde el momento en que éstas ya no responden satisfactoriamente a las modernas transformaciones del mundo técnico y social, y no satisfacen ni dominan las necesidades básicas modernas y la nueva situación del mundo, liberan también ellas los afectos y las necesidades superiores, que, al no ser sometidos a instituciones estables ni ser satisfechos por ellas, retornan al hombre —en forma de autoestímulo y de movimiento permanente en sí mismo—, convirtiéndose en cuanto tales en las nuevas necesidades psíquico-espirituales del hombre moderno.

Me parece acertada esta interpretación de la subjetividad moderna y de la reflexión permanente, pero también contra ella man-

tengo mi prevención inicial en el sentido de que la investigación de la génesis y de la evolución histórica de la situación moderna puede desvirtuar su autonomía actual. Indudablemente, el juicio negativo que en su estudio formula Gehlen contra la subjetividad moderna procede de que la considera en el contexto de un análisis de la función y del nivel de vida de las instituciones transmitidas; desde esta perspectiva la época moderna supone un descenso. Es sintomático que en un estudio *(Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse)*, cuya publicación fue casi simultánea a la aparición del libro, donde caracteriza y analiza la moderna concepción del espíritu por sus categorías creadoras, Gehlen incida en fórmulas positivas, totalmente contrarias a las anteriores, al referirse a la flexibilidad permanente, a la cerebralización y a la eliminación del objeto. Entiendo que esta contradicción encubre un dilema típico de la autorientación espiritual del presente, que tiene su importancia en el problema que venimos tratando de la institucionalización de las necesidades espirituales y de las formas de conducta. En el estadio actual de la transición cultural de las estructuras, el espíritu siente la tentación sublime (y totalmente irreductible a las actitudes políticas) de los modos conservadores de consideración: es la situación en que se superan y desvirtúan los males y banalidades de circunstancias sociales y culturales ya pasadas, a la vez que la intuición de una memoria histórica todavía vigilante empieza a medir imparcialmente la magnitud de las épocas anteriores por la deficiencia del presente con sus problemas y errores. La fe en el progreso es la primera forma de la conciencia cultural de transición: sufriendo por las trivialidades y las situaciones deficitarias constitucionales —que aún perduran— de la estructura deficiente de la sociedad y del mundo, cuyas formas constitucionales, todavía en funcionamiento, refuerzan esta impresión con su negativa a aceptar tareas nuevas, la conciencia del tiempo, plenamente esperanzada, tras la demolición de lo antiguo se lanza a lo nuevo que alborea como un horizonte inexplorado de posibilidades creadoras. Hoy no hay ningún futuro del que en principio no se tuviera ya alguna experiencia, y llevamos mucho tiempo sufriendo por las deficiencias, trivialidades y «alienaciones» constitucionales de la modernidad sometida intensamente a la experiencia. Así llegamos a la forma tardía de la conciencia de transición, que, tras haber sobrepasado las fronteras de las épocas, comienza a asignar al pasado la función ideal que posee en todas las estructuras sociales estabilizadas frente al tono gris de un presente que se presenta a sí mismo como un futuro obvio.

En sus fases iniciales, las instituciones que se estabilizan escapan tanto al aspecto ideal progresista como al conservador, pues no tienen nada de ideal, y no son más que la estabilización de necesidades vitales estrictas. Ahora bien, cuando el espíritu creador, eliminado el esfuerzo espiritual y moral que le supone la elección del pasado y del futuro, se enfrenta a las tareas que para él tienen densidad de presente, se encuentra viviendo más allá de las instituciones y desconoce, e incluso juzga desfavorablemente, el hecho de que éstas se constituyen a partir de la extinción de todo impulso vital y de la «autoalienación» del espíritu vivo. Así, pues, solo se podrá responder positivamente al problema de la institucionalización de la reflexión permanente y admitir el fenómeno en cuanto tal cuando se tenga la valentía —que no excluye la duda— de afirmar lo banal en el presente propio, de admitirlo y de buscar su continuidad.

4

Vamos a hablar del modo como se institucionalizan hoy las necesidades de la reflexión permanente de la conciencia moderna y, en especial, las exigencias de la fe religiosa que se dan en ella. Lo hacen en forma de una dirección realizada desde fuera y desde lo extraño. No es necesario exponer detalladamente el alcance y los dominios y niveles de vida en que se ponen y se mantienen en movimiento desde el exterior la corriente de sentimientos, ideas, opiniones y representaciones, la inquietud vivencial y la autocomunicación reflexiva del hombre moderno. Tampoco es necesario señalar minuciosamente la medida en que esta insistente sobresaturación de estímulos de la conciencia se ha convertido, desde hace mucho tiempo, en la satisfacción del fondo inevitable y trivial-biológica de nuestra cotidianeidad. La crítica contemporánea ha expuesto con la suficiente amplitud todos estos fenómenos en su análisis de las realizaciones culturales, de los medios de comunicación de masas, de las formas de diversión y de educación, etc., concibiéndolos y sentenciándolos bajo el aspecto de «sucedáneo vital», de «alienación» y de pérdida del «verdadero» sentido de su vida por parte del hombre. Este juicio es exacto en la medida misma en que la dirección de la reflexión permanente hacia el mundo exterior y sus instituciones no garantiza oportunamente las iniciativas del individuo en su superación interna de sí mismo, ni su caminar más consciente y profundo hacia dentro, impidiéndolo incluso en cierto sentido al finalizarlo en el nivel anterior. Ahora bien, esta escala

olvida la función de las instituciones, las cuales ni pretenden ni pueden asegurar el impulso interior de la persona ni la vitalidad del espíritu y del alma en la autocomunicación de la misma, aunque garantizan su posibilidad permanente desde el momento en que, a través de los tiempos, ponen a disposición de la mayoría un índice mínimo de satisfacciones y una base, afirmada y formalizada en datos del mundo externo, para esta forma de vivencias y de conciencia, es decir, desde el momento en que estabilizan y sirven de soporte a la llamada y al «desafío» crónico a imponerse internamente a ellas y vivirlas espiritualmente. Es la «llamada hacia lo alto» que, en cuanto idea directriz normativa, alienta en toda institución en tensión hacia su estabilidad trivial.

En este sentido las instituciones que surgen actualmente y que se amplían inconteniblemente, cumplen, respecto de las necesidades de la reflexión permanente, exactamente los mismos servicios que desempeñaron las instituciones tradicionales en relación con las necesidades espirituales y las formas de vida del pasado:

1. Desde luego, los distintos afectos, representaciones e ideas no se pueden fijar objetivamente en instituciones determinadas ni son capaces de encarnar los elementos abolidos en la realidad por el hecho de que estos objetos —antes separados— del mundo interior se han «fundido» en la reflexión permanente de la subjetividad y se encuentran sometidos a un proceso de transformación dinámica permanente. Ahora bien, este proceso de movimiento interno, esta inquietud incesante de las vivencias y de las representaciones de la subjetividad, hoy se encuentra, en cuanto tal, totalmente unido al mundo exterior y asegurado por las instituciones.

2. Estas instituciones del mundo exterior, que aseguran la reflexión permanente y la dinámica de la conciencia de la interioridad moderna, proporcionan, e incluso imponen, a esta subjetividad formas de acción y de expresión que tienden formalmente —es decir, en la conducta observable desde el exterior— a una estereotipia más acentuada en toda la multiplicidad de la satisfacción interna de sus vivencias y de su nivel vivencial. Por tanto, aunque partamos de la base de una interioridad subjetivamente tan diversa, la expresión de la misma tiende a fórmulas unitarias de conducta que todos conocen y pueden comprender, profundamente inmersas en la obviedad de la rutina.

3. Al mismo tiempo, todas estas instituciones aseguran —nótese bien: formalmente— la producción y la expresión de la reflexión permanente y de la subjetividad dinámica en cuanto fenómeno y obligatoriedad sociales. Esta es la razón de la importancia decisiva

que la discusión y la palabra representan en todos los tipos de institucionalizaciones modernas[6].

A estas alturas ya no resulta demasiado difícil el tránsito al conocimiento de las formas de evolución institucional relacionadas con una fe religiosa basada en la reflexión permanente de la interioridad. Evidentemente, se trata de la producción y comunicación, a nivel de organización y de regulación externa, de la subjetividad permanente reflexiva en el ámbito religioso, las cuales son para la conciencia contemporánea formas de obviedad trivial-banal. En mi opinión esto se da en todas las formas sociales de la vida religiosa actual, que, en cuanto forma de organización y de comunicación, se fundan en el diálogo y en la manifestación, es decir, en un encuentro consciente de subjetividades individuales. El «conversar unos con otros» parece ser la exigencia institucional básica de esta forma de la fe. En este principio conversacional se basan todos los intentos modernos que buscan en la actividad social una vitalización de la fe, una nueva conversión o una seguridad de la existencia religiosa. No me refiero exclusivamente a instituciones «de estructura pura», como las Academias Evangélicas, los Sínodos o Congresos Católicos, las organizaciones laborales de la iglesia, los movimientos de juventudes, etc., sino que la «interlocución» se convierte cada vez más en una forma religioso-eclesial de acción, tanto en la vida interna de las comunidades —la sala de oración pasa a ser sala de conversación— como en la presencia pública de las iglesias en toda la sociedad, a la vez que pierden claramente significación las formas antiguas de la comunidad religiosa —las ceremonias, la lectura de la Escritura, el canto e incluso la predicación.

La razón de todo esto la encontramos en la estructura de la forma moderna de la fe. La obligatoriedad social de los enunciados rituales o nominales de la fe presupone la igualdad entre la

[6] Si se aceptan estas realizaciones institucionales para una cultura que se funda en la reflexión permanente de la subjetividad humana, también se aplica a las instituciones modernas lo que Gehlen piensa que únicamente cabe decir de las tradicionales: «La consistencia de una institución cualquiera solo es sólida cuando previamente existe una infraestructura de conducta rutinaria, regida desde el exterior, aun cuando no esté necesariamente formalizada... Por su propia naturaleza la cultura es una elaboración de ideas y decisiones elevadas que trasciende los siglos, pero también una fusión de estos contenidos en formas fijas de modo que, ahora, al margen de la mínima capacidad de las almas insignificantes, alcanzan límites más amplios, hasta el punto de que ya no solo son trascendentes al tiempo, sino también a los hombres. Los contenidos elevados e intensos únicamente en el formalismo pueden sobrevivir evolucionados por encima del tiempo y de la cantidad: *Forms are the food of faith*, y vuelven a surgir espíritus que desarrollan su posible fecundidad» (pág. 26 s.).

experiencia religiosa interna y la objetividad de su concienciación, igualdad que ya no existe en la vida interior dinámica de la subjetividad e individualidad modernas. Entonces hay que considerar y tratar de comprender que el proceso social primario lo constituyen las experiencias subjetivas y las interpretaciones que de sí mismo da el otro, unificándose así en una situación de comunidades de la subjetividad y de comprensión recíproca que socialmente puede ser la base de una comunidad de fe. Ahora bien, dado que no cesan ni la corriente de sentimientos, ideas, representaciones y palabras, ni las reflexiones de la subjetividad, resistiéndose a objetivarse, esta base sigue siendo inestable y su restablecimiento —la conversación— es crónico y fundamental en la vida de una comunidad de fe constituida por hombres modernos.

Evidentemente, el objetivo de todas estas formas institucionalizadas de la religiosidad moderna es la «conversación auténtica», el encuentro y el contacto internos de experiencias subjetivas en la obligatoriedad común de una fe. Sin embargo, la realidad institucional no es ésta, ya que la institución nunca puede garantizar un grado de presión interno de su idea directriz —los santos fueron siempre fenómenos suprainstitucionales—. Lo único que garantiza es la posibilidad de todos los grados y la «llamada hacia lo alto». La posibilidad de todos los grados, es decir, que en este caso todas las formas posibles con que la subjetividad reflexiva puede comunicarse en el plano religioso, desde la «conversación en torno a la fe» (Müller-Schwefe)[7] y el encontrarse en la confesión común, pasando por la conversación, la discusión y el diálogo, hasta la palabrería y las habladurías, están inducidas por las instituciones y aseguradas por ellas. Cuanto más pura resulta la acción de lo institucional, con tanta mayor seguridad y amplitud aparece el mínimum de los grados inferiores de esta forma social de fe. De ahí que, desde el simple diagnóstico sociológico de la realidad, las modernas comunidades de fe puedan calificarse, con idéntica propiedad, de comunidades de conversación o de habladurías, según que el diagnóstico insista preferentemente en lo normativo o en lo estadístico de la institución. Pero también en este caso todo depende de que este estancarse en el formalismo, en lo meramente exterior, o en la recusación disimulada de las exigencias de autosuperación por parte de la institución, pertenezca a la institucionalización en cuanto tal. También la moderna espiritualidad de la fe tiene sus formas de «superstición» y de «cristianismo popular», y sus «alienaciones» específicas, que tiene que aceptar en sí misma precisamente cuando trata de llegar a una forma institucional permanente. Criticarlas es criticar la misma vida interna de la institución, pero negarlas es antiinstitucional.

[7] «Conversación en torno a la fe»: «Con esta expresión entendemos una conversación en la que el problema de Dios no constituye simplemente la premisa general del pensamiento, sino que es el objeto del mismo. En dicho diálogo Dios deja de ser un tercero ausente y se convierte en interlocutor.»

Pero en la actualidad la vida institucional de las iglesias no se compone exclusivamente de la conversación. Se dan todavía, al margen de la conversación, los ritos, las procesiones, las celebraciones eucarísticas, etc. Desde la perspectiva que estamos analizando de una sociología actual de la religión, estos fenómenos institucionales comportan el problema del modo como la institucionalización de una nueva forma de la fe actúa y se impone frente a las instituciones tradicionales de las comunidades de fe. Esta cuestión puede llegar a tener una importancia enorme en la vida práctica de las iglesias, aunque teóricamente es secundaria y en su problemática sociológica deriva del problema fundamental relativo al modo de institucionalizarse la reflexión permanente. Sociológicamente, creo distinguir tres especies de realizaciones en las cuales las formas nuevas de la fe coexisten con sus opuestas tradiciones respectivas. Para estos grupos de reacción propongo las categorías de la agregación, el cambio de función y la neutralización.

1. Por «agregación» entiendo el hecho de que las nuevas formas institucionales se inscriban en las instituciones tradicionales por mera yuxtaposición. Este parece ser el modo básico de las adaptaciones institucionales «sociotácticas» de la organización eclesial en cuanto tal. La conversación, la discusión, las reuniones, etc., se convierten en instrumentos reconocidos de unión de las formas de organización y de conducta tradicionales, que, entonces, desde aquí, resultan «vivificadas»; es decir, las necesidades de la fe satisfechas en estas neoinstitucionalizaciones adicionadas arrastran consigo las viejas formas. Por lo demás, cuando las nuevas exigencias de la fe determinan el establecimiento de formaciones sociales religiosas relativamente independientes y nuevas, se puede observar la agregación inversa y la admisión de las viejas formas institucionales, como sucede, por ejemplo, cuando la predicación se inserta en el orden del día de las Academias o de las reuniones masivas de los Congresos, o cuando en la pastoral dirigida al mundo del trabajo se celebra la Eucaristía en las fábricas, etc.

2. Pero las formas e instituciones de la vida religiosa pueden fundirse desde dentro, en una continuidad formal e institucional, en la situación creada por las nuevas necesidades de la fe. Entonces

sufren una modificación, pues desaparecen progresivamente las necesidades de la fe sobre las cuales se basaban al principio tanto en su función como en su misión, desde el momento en que éstas quedan satisfechas por las nuevas exigencias, sin que esto suponga la modificación de lo institucional en cuanto tal, de los elementos externos de las formas sociales de organización y comunicación. Para mí es evidente este cambio de función de las formas tradicionales de la vida comunitaria cristiana que ahora se destinan a satisfacer las exigencias religiosas de la reflexión permanente. Probablemente donde mejor se ve este hecho es en el cambio de significación de la predicación, donde la «proclamación de la palabra de Dios» parece consistir cada vez más en preparar y estimular la «interpretación», el proceso reflexivo y la corriente de subjetividad de la fe moderna, siendo estos los motivos por los que se busca. Lo mismo se puede decir de la confesión, en cuanto que se la concibe —también en la iglesia— como terapéutica psíquica. Hasta los mismos elementos anacrónicos de las viejas formas, con su impenetrabilidad significativa de tipo arcaico, anticuado y museísta, pueden contabilizarse funcionalmente como una provocación de la reflexión, como un estímulo de la autointerpretación y de la autocomprensión de la espiritualidad moderna, revitalizándose de nuevo al cambiar de función, tal como lo veíamos al señalar la función de los dogmas respecto de la fe moderna.

3. Para finalizar, las nuevas instituciones y las exigencias de fe que encubren liquidan las antiguas en forma de jubilación. Las antiguas instituciones y sus formas de conducta se mantienen intactas en cuanto a su existencia y a su obligatoriedad social, se las protege y se las conserva, pero ha desaparecido de ellas totalmente la corriente de la vitalidad de la fe. Su persistencia se basa en todos los motivos y causas posibles —necesidades de tradición y de costumbre, los «*vested interests*» (intereses creados) de sus representantes, su significación en la estructura de la cultura integral, prestigio social inherente a las mismas, etc.—, pero ya no en las exigencias vitales de la interioridad de la fe, frente a la cual no cumplen la función de satisfacer las necesidades ni desembocan en el dominio de la protesta en forma de perturbaciones o alteraciones de la nueva vitalidad de la fe. En cuanto instituciones religiosas, han sufrido al mismo tiempo una neutralización religiosa. Se adelantan al primer plano del uso meramente demostrativo, se las «ceremonializa», dándoles la significación de una «herencia sociológica secular» en la cual la función ha perdido su carácter decisivo de desencadenar tensiones y necesidades (Hofstätter), y subsisten como una «normatividad no obligatoria», categoría que Gehlen (desde luego en un contexto totalmente diverso y al margen de la religión) aplica a una forma cultural «que es normativa en la medida en que nadie tropieza con ella y son muchos los sometidos a su influjo, pero que resulta estéril desde el momento en que no da lugar a impulsos fuera de los que tienden a la reproducción propia y nadie se siente animado y vivificado por ella» (*ibídem*, pág. 241).

Los contenidos y las instituciones tradicionales de las viejas religiones adoptan frecuentemente esta forma de arcaísmo y de anquilosamiento, debido, tal vez, a que su establecimiento y su elaboración representan uno de los mayores esfuerzos de la cultura. Así, no es de extrañar que muchas formas e instituciones tradicionales del cristianismo se encuentren hoy anquilosadas en esta «normatividad no obligatoria». Para una gran mayoría de hombres su adscripción a las iglesias cristianas cae dentro de esta categoría; el bautismo, la confirmación, el matrimonio, el sepelio eclesiásticos son actos sociales exclusivamente «ceremoniales», y así sucesivamente. Pero prescindiendo de esta evidente pérdida de sentido religioso de la adscripción meramente formal a una confesión o a una iglesia, prescindiendo del desplazamiento de la iglesia a la función de una mera «iglesia de solemnidades», etc., esta forma de la neutralización institucional de las formas religiosas tradicionales se aplica también al hombre creyente en el sentido de la moderna subjetividad reflexiva, en cuanto que, personalmente, no duda de determinados complejos de la tradición —la Eucaristía, por ejemplo—, aunque no es capaz de apoderarse de ellos con su vitalidad subjetiva.

Por lo demás, estos procesos, a lo largo de los cuales las instituciones basadas en las nuevas necesidades desvirtúan y sustituyen a las antiguas, no pueden considerarse como el destino único de esta situación de la tradición. Junto a tales «adaptaciones» se conservan en su espíritu y vitalidad legítimos los restos de una exigencia auténticamente institucional a apoderarse de ellas, demandando con su anacronismo creciente la continuidad del espíritu y de la experiencia religiosa. Pero estas exigencias de profundidad histórica de la forma de la fe religiosa y de revitalización de lo sacral con su elevada afinidad respecto de lo antiguo-tradicional, refuerzan —y no en última instancia— las dificultades con que una fe cristiana ingenua e irreflexiva se encuentra actualmente.

Creemos haber resuelto el problema del modo de institucionalizarse la reflexión permanente, es decir, del modo como una espiritualidad religiosa moderna adquiere, en un ámbito externo social, a través del tiempo, la obligatoriedad y estabilidad sociales

que le corresponden. Debemos añadir todavía algunas palabras sobre la otra función de la institución, que nosotros llamábamos su «llamada hacia lo alto» y que frecuentemente se concibe como su «idea». En las instituciones de las religiones de la salvación esta «llamada hacia lo alto» adquiere la forma de oposición de la institución consigo misma, aunque dicha oposición también se institucionaliza. Es este un viejo problema de la tradición cristiana: se trata de la oposición, planteada desde el principio, entre la iglesia visible y la invisible, entre la «palabra» obligatoria y el «espíritu» vinculante de la institución. En las institucionalizaciones de la reflexión permanente esta oposición adopta también una forma especial, que nosotros calificaríamos de llamada institucional a la superación de la subjetividad y lo social.

En rigor, desde el punto de vista sociológico solo cabe describirla como paradoja. En el principio conversacional de las modernas comunidades de fe se socializa la subjetividad del yo; pero se socializa institucionalmente junto con la tendencia a reprimir precisamente la reflexión permanente de lo subjetivo y a discutirle a la subjetividad, obedeciendo y colaborando con hombres de la misma fe, su fijación en una conciencia común de motivos, el impulso a una acción que trascienda el narcisismo de la interioridad. Frente a esto, lo meramente subjetivo es la decadencia de la fe. Ahora bien, las instituciones religiosas fundadas en la acción social, por su fijación al mundo y por las decisiones de su acción, incluso por el mero hecho de comunicarse en contenidos profanos, desplazan la interioridad moderna a las profundidades de su subjetividad que alimentan esta forma de fe. Los elementos sociales de la fe —la institución, la comunidad y la iglesia, junto con su acción socialmente perceptible y obligatoria— son también constitutivos de la oposición permanente, y a partir de aquí esta forma de fe se desplaza hacia su origen. Así, a las instituciones religiosas modernas e incluso a su estructura básica se aplican con toda exactitud las palabras de Simone Weil: «Los dos ídolos son el yo y lo social.» En el plano filosófico-teológico, a esta autocontradicción institucionalizada de las instituciones actuales de la fe corresponde la significación básica de la problemática del tú: el encuentro de la subjetividad consigo misma en el tú refleja una relación, trascendente a lo social, de la individualidad de las personas —la relación al tú no es una relación social— y a la vez interrumpe con un antagonista concreto la soledad de la reflexión permanente. Por esta razón, este encuentro se convierte en el modelo básico obligatorio de la relación religiosa y en el camino interior adecuado que conduce a los cristianos a Cristo.

El principio conversacional de las instituciones religiosas modernas descubre la misma autocontradicción interna institucionalizada en el hecho de no evitar, e incluso suprimir, institucionalmente el silencio que busca o debe buscar como fin la unión o el saberse unido en silencio con Dios. En tanto que las instituciones religiosas tradicionales determinaban e institucionalizaban el lugar social del silencio, éste ha desaparecido totalmente de las instituciones de la reflexión religiosa permanente, que lo neutralizan en las tradicionales. «Como no podemos callar, tenemos que crear el silencio hablando.» Esta paradoja con que Sartre se refiere a la poesía, facilita la idea clave de las instituciones religiosa modernas: *loquor quia absurdum est*.

El camino interior que estas institucionalizaciones de la reflexión permanente posibilitan al hombre es, en mi opinión, tan urgente como improbable es su realización, ya que su dirección es opuesta al sistema de leyes profanas de la institución y de la subjetividad del yo que lo sostienen primariamente. Son justamente las exigencias de las siguientes institucionalizaciones religiosas: reflexión permanente sin pérdida de acción, interiorización sin pérdida del mundo exterior, soledad del yo sin pérdida del tú, conversación permanente para terminar en el silencio. Ahora bien, en cualquier situación profana, el «camino» de la fe es simplemente lo inverosímil y lo indemostrable. Por esta razón, respecto de la fe, la sociología religiosa, en cuanto ciencia de hechos profanos y de experiencia, lo único que puede hacer es comprender los «caminos equivocados» y señalar la probabilidad de los mismos.

4.4. Thomas Luckmann: Las formas sociales de la religión

Referencia: Se trata de una traducción, realizada por el propio autor, de un capítulo de su libro: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. (Macmillan Ltd., Londres-Nueva York, 1967.)

Enlazando con una aguda crítica de la última sociología de la iglesia, que se limitó al ámbito de la simple eclesialidad, Luckmann plantea nuevamente desde perspectivas sociológicas el problema de la religión general. Su tesis es que está surgiendo una nueva forma social diferenciada de religión, que en sí misma carece de una estructura cerrada e institucional, distribuyéndose de un modo sumamente complejo en el sistema social-cultural. Interpreta esta nueva forma social de la religión desde el punto de vista del modo de realizarse el proceso de la personalización en la sociedad moderna. Para explicar la inconsistencia estructural de esta religión, supone que, por razones de estructura, en la sociedad moderna no se realiza plenamente el proceso

de la personificación. La aguda distinción que Luckmann encuentra entre la religión histórica del cristianismo que se funde en su eclesialidad, y la nueva forma social de la religión que él constata, plantea el problema de la posibilidad de que se esté admitiendo una vez más la tesis clásica de la secularización, con todas las implicaciones referentes a la historia del problema que esta admisión supuso ya para la sociología religiosa.

En la teoría sociológica de la religión, generalmente se califican de religiosas ciertas ideas —por ejemplo, las que por su contenido tratan de aprehender lo «sobrenatural»—, para aplicar después la misma etiqueta a los grupos e instituciones que se ocupan preferentemente de la codificación, conservación y propagación de las mismas. Expusimos ya las razones por las que este método nos parecía un círculo vicioso teórico, y por tanto inaceptable. Por esto nos vimos obligados a emprender una investigación de las condiciones antropológicas generales de la religión antes de poder analizar el problema de cómo la religión se convierte en una parte integrante de la realidad social, es decir, cómo se objetiva socialmente. Con este fin ofrecimos un breve resumen del origen de los sistemas de significaciones en general y de los complejos simbólicos en particular, situándolo en los fenómenos sociales. Quedó demostrado que la construcción de los sistemas de significación se basa en las realidades antropológicas fundamentales del «relevo» y de la «integración», donde el «relevo» supone la reciprocidad de fenómenos sociales actuales *(face-to-face situation)*, y la «integración», la persistencia de las relaciones sociales. La descripción formal de la estructura de los fenómenos sociales en que surgen los sistemas de significación nos permitió establecer las condiciones de la individuación de la conciencia y del conocimiento. Nos llevó asimismo a la conclusión formal de que un organismo se convierte en persona cuando constituye con otros un cosmos de validez objetiva, pero al mismo tiempo dotado subjetivamente de sentido y de obligatoriedad interna. Decíamos que, al hacerse persona, el organismo trasciende su nivel de naturaleza. Nos parecía que este proceso se podía calificar fundamentalmente de religioso.

Creemos que es necesario examinar esta conclusión. Dado que, para comenzar, debemos exponer las condiciones que posibilitan la aparición de estos sistemas de significación, tenemos que limitar nuestro análisis a los elementos constitutivos de los fenómenos sociales en que la conciencia y el conocimiento se individualizan y surgen los sistemas de significación. De ahí que quede fuera de nuestra consideración la prioridad histórica de éstos respecto de todo organismo humano concreto. Ésta es, justamente, la razón

de que la conclusión a que nos llevó el anterior análisis formal solo tenga validez en el plano de la discusión antropológica general. Los motivos de esta limitación son evidentes. La oportunidad histórica de los sistemas de significación es el resultado de las actividades de generaciones sucesivas creadoras del cosmos colectivo[1]. Si hubiéramos comenzado estableciendo la previa existencia histórica de los sistemas de significación, nuestro análisis hubiera desembocado en un recurso infinito. Por tanto, el análisis formal a nivel de una antropología general pretendía evitar dicho recurso. Pero a estas alturas hemos llegado a un punto en que podemos prescindir de la limitación que inicialmente nos impusimos y centrar nuestra atención en la realidad empírica que hasta aquí había quedado fuera de nuestra consideración.

Es un hecho de observación empírica que los organismos humanos no crean en cada caso un cosmos «objetivo» y obligatorio, sino que al nacer se encuentran ya inmersos en uno de ellos. Es decir, en cada caso concreto los organismos humanos no trascienden su nivel de naturaleza mediante una creación nueva, sino apropiándose de un sistema de significaciones históricamente dado. Esto significa, además, que, en los fenómenos sociales más importantes para el desarrollo de la persona, un organismo humano no encuentra otro organismo humano, sino personas «hechas». En tanto que hasta aquí nos hemos limitado exclusivamente a describir la estructura formal de los fenómenos sociales en que se configura una persona, ahora nos vemos en la precisión de añadir que estos fenómenos tienen invariablemente un «contenido». Con otras palabras: un organismo humano se convierte en persona en los procesos concretos de socialización. En su estructura formal antes descrita, estos procesos facilitan *al mismo tiempo* un orden social históricamente ya dado. Decíamos antes que la trascendencia del nivel de naturaleza representa para el organismo humano un fenómeno fundamentalmente religioso. Ahora podemos añadir que, en cuanto fenómeno en que se verifica concretamente tal trascendencia, la socialización tiene fundamentalmente carácter religioso. La socialización se funda en la base antropológica de la religión y de la individuación de la conciencia y del conocimiento en los fenómenos sociales, agudizándose en la apropiación subjetiva del complejo de significaciones en que se apoya un orden social histórico. A este complejo de significaciones lo denominamos una «vista del mundo».

[1] Cfr. sobre todo P. L. Berger y Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966, págs. 85-118.

Por su parte, la vista del mundo trasciende al individuo de varios modos. Es una realidad histórica anterior a la individuación de la conciencia y del conocimiento en el proceso de personalización de los organismos humanos. Determina su orientación en el mundo y condiciona su conducta en una forma que tiene tanto de profundidad como de obviedad, por lo cual pasa subjetivamente desapercibida. Además, la vista del mundo influye en la conducta del individuo de un modo indirecto y «externo», a través de los controles sociales, institucionalizados o no, en que se manifiesta el orden de la sociedad. Por ello podemos decir que la vista del mundo representa para el individuo tanto una realidad objetiva e histórica (trascendente) como subjetiva (inmanente).

En ciertas circunstancias un plano superior de la trascendencia puede caracterizar la vista del mundo. Dado que el orden social puede ser percibido con carácter de validez y de obligatoriedad, como independiente y al margen de personas, lugares y situaciones, puede concebirse como una manifestación de un orden universal y trascendente, como un *cosmion* que refleja un cosmos[2].

Por lo demás, hay que advertir que el método en virtud del cual se asigna expresamente a un cosmos el *status* de validez general y de trascendencia en relación con el orden social, tiene al mismo tiempo la máxima importancia respecto de la legitimación de un orden establecido[3].

El hecho de que la vista del mundo sea una realidad histórica socialmente objetivada explica su función decisiva respecto del individuo. La existencia de una reserva de significaciones releva al individuo de la tarea, tan espléndida como irrealizable, de crear un sistema de significación aunque no sea más que rudimentario. En cuanto producto de las actividades de múltiples generaciones creadoras de un cosmos, la vista del mundo es incomparablemente más rica y diferenciada que los esquemas interpretativos que debería desarrollar inicialmente el individuo. En cuanto realidad socialmente objetivada, su estabilidad es incomparablemente mayor que la que correspondería a un flujo individual de conciencia en cuanto tal. En cuanto cosmos trascendente, la vista del mundo tiene un carácter de obligatoriedad objetiva que, sin ella, las relaciones sociales no podrían alcanzar ni siquiera aproximadamente.

En cada existencia individual el sentido subjetivo deriva del

[2] Cfr. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952, en particular pág. 27.

[3] Cfr. Berger y Luckmann, *ibidem*, págs. 85-96.

complejo objetivo de significaciones de una vista trascendente del mundo. La estabilidad de ésta es la premisa de que el individuo conciba como totalidad biográfica de sentido toda una serie de situaciones inicialmente absurdas. En cuanto complejo histórico de significaciones, la vista del mundo abarca todo el curso vital del individuo y de las generaciones. Podríamos decir que la previa existencia histórica de la vista del mundo constituye la base empírica para que los organismos humanos trasciendan su nivel de naturaleza, desde el momento en que desbordan su contexto situacional inmediato y se integran, en cuanto personas, en el contexto de una tradición de significaciones. Por esta razón se podría decir que, en cuanto realidad social objetiva e histórica, la vista del mundo cumple una función esencialmente religiosa, pudiéndola definir, en consecuencia, como la forma social básica de la religión. Esta forma social básica de la religión es universal.

La vista del mundo constituye un sistema general de significaciones en el que las categorías, socialmente relevantes, de tiempo, espacio, acción y finalidad se anteponen a los esquemas interpretativos más específicos, en los cuales la realidad se diluye en sus componentes y se tipifica. Con otras palabras, contiene tanto una lógica como una taxonomía «naturales». Hay que tener en cuenta que la lógica y la taxonomía implican una dimensión pragmática y otra obligatoria —en el orden ético—. Calificamos de «naturales» la lógica y la taxonomía contenidas en una vista del mundo porque, en su totalidad, son obvias y están por encima de toda duda. En el curso vital de una existencia individual la duda únicamente puede alcanzar elementos concretos, sobre todo en ciertos detalles de la taxonomía. Mientras subsisten la estructura de la sociedad y el orden social, al menos la lógica se mantiene a lo largo de varias generaciones. En sociedades de elevada estabilidad, la afirmación anterior tiene valor también en la taxonomía, lo cual confiere a tales sociedades una cierta rigidez.

En el contexto de todas estas observaciones es preciso insistir en que la socialización consiste en apropiarse la vista del mundo en su totalidad. Esta apropiación pide el aprendizaje consciente de los diferentes elementos del «contenido» de una vista del mundo. Por el contrario, ya no se realiza con el mismo índice de consciencia la apropiación del complejo general de significaciones. Desde el exterior solo puede percibirse como la creación de un estilo de pensamiento y de acción, relativamente independiente de las propiedades especiales de una situación concreta y que únicamente cabe asignar al «carácter» de una persona (o de un grupo).

Socialmente, la vista del mundo se objetiva de modos diversos. Algunas de las formas de orientación, socialmente aceptadas y significativas, se consolidan en estilos de movimiento y de expresión que se transmiten a través de las generaciones. Algunas de las ideas y valores morales socialmente significativos se representan mediante los símbolos más diversos, como, por ejemplo, banderas, iconos, animales totémicos, etc.

Sin embargo, la forma más importante de la objetivación social de una vista del mundo es el lenguaje. Antes de explicar más detalladamente esta afirmación, convendrá hacer una observación sobre la relación que existe entre la vista del mundo y el lenguaje. Cabría pensar en referirse a la estructura social en su totalidad como una objetivación de la vista del mundo. Ahora bien, de hecho sucede que, en cuanto sistema de acción, la estructura social está orientada por la vista del mundo. Pero las acciones son actos de los individuos, razón por la cual no se puede prescindir del hecho de que se fundan en un sustrato de procesos fisiológicos neutros en cuanto al sentido, de impulsos biológicos, etc. Por otra parte, las acciones están condicionadas inmediatamente por controles sociales institucionales o no institucionales. Mientras que los controles sociales reflejan, de una forma o de otra, los complejos de significaciones en que se basa la vista del mundo, no se puede olvidar que las formas institucionales pueden quedar muy lejos de lo que para el individuo tiene subjetivamente sentido. Por tanto, sería inexacto y equívoco concebir la estructura social como objetivación inmediata de la vista del mundo, que frente a aquélla se sitúa más bien en una relación dialéctica. El origen de la vista del mundo está en las actividades humanas, que por lo menos en parte están institucionalizadas. Se transmite de generación en generación mediante procesos que, por lo menos en parte, se apoyan, también, en instituciones sociales. Inversamente, las acciones y las instituciones dependen de que las generaciones adoptan progresivamente una vista del mundo.

Decíamos antes que la objetivación más importante de la vista del mundo es el lenguaje. Un lenguaje contiene el sistema de esquemas interpretativos más amplio y a la vez más diferenciado. En principio, todos los miembros de la sociedad pueden apropiarse este sistema, y en él caben todas las experiencias de todos ellos. La lógica y la taxonomía en las que se basa la vista del mundo se consolidan en la sintaxis y en la estructura semántica del lenguaje. Considerando la forma objetivadora del lenguaje, es evidente que el estrato lingüístico de la semántica y de la sintaxis tiene una importancia inmediata mayor que el de la fonología. En todo caso, es claro que la encarnación de las significaciones en signos lingüísticos consolida y estabiliza los esquemas interpretativos, y que únicamente en esta encarnación se puede disponer de ellos de una forma continua y rutinaria.

Dijimos también que la socialización consiste concretamente en aprender partes integrantes específicas «del contenido», pero que éstos presentan sus elementos únicamente cuando se da la apropiación subjetiva de un complejo general de significaciones. Análogamente, el aprendizaje de elementos específicamente lingüísticos es también esencial —aparte de ser el único fenómeno consciente y directamente aprehensible—, pero debe concebirse como subordinado a la apropiación de lo que, con Humboldt, llamaremos la forma interna del lenguaje[4].

Las reglas y las codificaciones semánticas directamente formulables, es decir, lo que poco más o menos corresponde a los fenotipos de la lingüística, son, como es natural, objetivaciones en el sentido riguroso de la palabra. Ahora bien, en la estructuración lingüística de la realidad tienen una importancia por lo menos igual los elementos ocultos de relación, los criptotipos. Entre los elementos contextuales expresamente formulados y los «ocultos» constituyen la forma interna del lenguaje, de la cual, así entendida, podemos decir que presenta un modelo general de la realidad[5].

En cuanto comienza a hablar su lengua materna, el individuo se apropia de su forma interna, adquiere la lógica y la taxonomía «naturales» de una vista del mundo históricamente ya dada. La vista del mundo supone una reserva de problemas ya resueltos, así como también un cuadro de referencias en relación con métodos

[4] Cfr. Wilhelm von Humboldt, «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts», *Obras*, tomo III, Darmstadt, 1953, págs. 463-473. Interesa hacer constar que Humboldt vio claramente el carácter objetivo y objetivante del lenguaje: «Efectivamente, por interno que sea el lenguaje, sin embargo, tiene una existencia independiente, exterior, que actúa contra el mismo hombre.»

Al sociólogo le impresiona el hecho de que esta constatación sobre el lenguaje señala justamente los criterios mediante los cuales, mucho tiempo después, Durkheim caracterizaba una situación social en su *Reglas del método sociológico*.

[5] De la amplia bibliografía, cada vez mayor, sobre este tema, citaremos —completando a Humboldt— a Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, Nueva York y Londres, 1956, sobre todo el capítulo «Languages and Logic», páginas 233-246, sin que en esta ocasión podamos entrar en detalles sobre la consistencia de la hipótesis de la determinación verbal (cfr. Harry Hoijer, *Language in Culture*, Chicago, 1954). Sobre los problemas generales de una sociología del lenguaje, confróntese Th. Luckmann, «Die Soziologie der Sprache», en: R. König (ed.), *Handbuch der empirichen Sozialforschung*, tomo II, Stuttgart, 1967 (en preparación).

obvios de resolver nuevos problemas. Estabiliza la memoria del individuo al tiempo que convierte en rutinarios su pensamiento, conducta, planes e incluso percepciones actuales, en un grado que sería impensable de no contar con la función mediadora del lenguaje. A través de éste la vista del mundo facilita al individuo una fuente de pensamientos que están constantemente a su disposición, y esto en un doble sentido: internamente y socialmente.

Hemos definido la vista del mundo como forma social básica de la religión. Esta definición se basa en dos premisas que en anteriores análisis tratamos de justificar: 1. la vista del mundo cumple una función esencialmente religiosa, y 2. es elemento constitutivo de la realidad socialmente objetivada. No obstante, nos vemos en la precisión de aclarar una dificultad que podría presentar esta definición.

En cuanto sistema general de significaciones, la vista del mundo contiene tipificaciones, esquemas interpretativos e indicaciones de conducta a diferentes niveles de universalidad. Las del nivel inferior se refieren a la vida de todos los días (por ejemplo, el viento oeste trae lluvia; no se debe comer carne de cerdo cruda). En sí mismas consideradas, parecen demasiado triviales como para que merezcan ser calificadas de religiosas. Pero en nuestro análisis —por lo menos hasta este momento— nada nos indica que sea «religiosa» una parte integrante cualquiera de la vista del mundo, tanto si es trivial como si no lo es. De ningún esquema interpretativo aislado se puede decir que cumple una función religiosa. Es, más bien, la totalidad de la vista del mundo la que, en cuanto sistema unitario de interpretación, constituye el cuadro de referencias históricas para la personificación de los organismos humanos.

Por esta razón es aconsejable tener en cuenta expresamente este hecho cuando se define la vista del mundo como una forma social básica de la religión y se dice que se trata de una forma básica *no específica*. Probablemente, no sea necesario comprobar que esta propiedad (la no especificidad «religiosa») de la vista del mundo se relaciona con una circunstancia distinta, ya señalada. En la sociedad humana la vista del mundo es universal y no tiene ninguna base institucional especial e inequívocamente delimitable. Como ya dijimos, la vista del mundo se sitúa en una relación dialéctica respecto de la estructura social. Por interesante que resulte comprobar la función religiosa de la «objetividad» social de la vista del mundo, una teoría sociológica de la religión, interesada por las formas específicas de la religión en la sociedad, no puede contentarse con dicha comprobación. Por esto tenemos que analizar el problema de las nuevas formas expresamente articuladas que

puede adoptar la religión en la sociedad y del modo como dichas formas se derivan de la objetivación básica y no específica de la religión en la vista del mundo.

Aunque hemos dicho repetidas veces que la totalidad de la vista del mundo cumple una función religiosa, y que no son «religiosas» las diferentes partes integrantes de la misma, nos vemos en la precisión de reducir el alcance de esta afirmación. Dentro de la vista del mundo *puede* cristalizar temáticamente un ámbito de significaciones que se puede calificar justamente de religioso. Este ámbito consta de símbolos que representan una propiedad «estructural» básica de la vista del mundo: la jerarquía interna de sus significaciones. El hecho de que este ámbito sea representativo de la función religiosa del conjunto de la vista del mundo nos autoriza a calificarlo de religioso. Las tipificaciones, los esquemas interpretativos y los módulos de acción contenidos en una vista del mundo no son unidades de sentido aisladas e independientes, sino que constituyen una jerarquía de significaciones. Es justamente esta jerarquía la que se puede designar como propiedad estructural esencial de la vista del mundo. La disposición y la combinación histórica de los elementos en una vista del mundo dada distingue a ésta de un modo característico (empíricamente constatable) de las otras vistas del mundo históricas. La extraordinaria riqueza y multiplicidad de las jerarquías históricas de las significaciones nos impiden un análisis exhaustivo. Tenemos que contentarnos con un resumen formal de nuestras reflexiones y limitarnos a ilustrarlas parcialmente con ejemplos, renunciando a una exposición sistemática.

En el nivel inferior de la vista del mundo se encuentran las tipificaciones de objetos y acontecimientos concretos (fundados directamente en la percepción) del mundo de la vida diaria (árboles, piedras, perros, ir, correr, comer, verde, redondo, etc.). Estas tipificaciones se aplican y se actualizan en el curso de experiencias elementales de un modo rutinario, desde una actitud de familiaridad. En tanto que codeterminantes de la configuración de tales experiencias, les prestan en mínimo grado una significación que trascienda lo inmediato. Los esquemas interpretativos y las indicaciones de conducta del nivel inmediato superior se basan en tipificaciones del primer nivel, pero contienen además elementos importantes de un juicio pragmático, que puede dar lugar a ciertas obligaciones (donde hay áloe no hay maíz; la carne de cerdo es mala; no pueden casarse entre sí primos de primer grado; cuando te inviten a comer, lleva flores a la señora de la casa). Estos esquemas interpretativos y estas indicaciones de conducta se aplican también

de una forma rutinaria en la vida diaria, pero tienen una significación que trasciende la experiencia individual y actúan como «motivos». Por encima de este nivel están los esquemas interpretativos y los módulos de acción de carácter más general, que sirven de indicadores moralmente relevantes de la experiencia y de la conducta frente a un fondo de alternativas que hay que evitar (al que madruga, Dios le ayuda; el militar desprecia el miedo; las señoras distinguidas no fuman en público). La aplicación de todos estos modelos y esquemas interpretativos a situaciones concretas se sale ya totalmente de la rutina; exige un mínimo de reflexión y, típicamente, va acompañada de una comprensión subjetiva de su significación «moral». Estos módulos y esquemas interpretativos están íntimamente ligados con valoraciones y prescripciones generales que se refieren a categorías biográficas generales (era todo un tipo). A su vez, están en relación con un nivel interpretativo superior, que apunta a unidades sociales e históricas (el clan de los castores, el patriotismo) y reclama una jurisdicción sobre la existencia individual.

Pasando de los niveles inferiores a los superiores, se ve que los elementos significativos pierden concretamente familiaridad, concreción y variabilidad, ganando en universalidad, obligatoriedad y relevancia moral, y también que la rutina de la aplicación se sustituye por la exigencia de una decisión. Como ya dijimos, esta jerarquía múltiple combinada de significaciones es una nota «estructural» de la vista del mundo, aunque susceptible, en principio, de una caracterización «de contenido».

Esta caracterización es necesariamente mediata: la jerarquía de significaciones en que está basada la vista del mundo en cuanto totalidad se articula en representaciones *específicas*. Estas representaciones responden, *implicite*, del sentido de la vista del mundo, pero *explicite* se refieren a un estrato limitado de la realidad. Se trata de un estrato de la realidad en que adquieren forma la significación «última» y la importancia «suprema». De este modo una propiedad «estructural» de la vista del mundo se convierte en uno de los elementos integrantes de su «contenido».

Las rutinas de la vida diaria tienen sentido a diversos niveles biográficos, sociales e históricos. El sentido de la vida diaria está en relación con los niveles de interpretación que trascienden la cotidianeidad. Las rutinas diarias son parte integrante de un mundo familiar en el que uno puede orientarse mediante la acción rutinaria de todos los días. Su «realidad» puede captarse mediante la percepción normal de hombres normales. Se trata de una realidad

que es concreta, que no tiene nada de problemática y que —como podría decirse a estas alturas— es «profana». Por el contrario, los niveles de significación a que en última instancia se refiere la vida cotidiana, ni son concretos ni carecen de problemas. Su realidad se manifiesta de modo diverso, pero la inteligencia de las personas normales solo la capta incompletamente. Esta realidad no puede manejarse rutinariamente; escapa al control de lo efímero rutinario. El ámbito de realidad que trasciende el mundo cotidiano es captado como misterioso y distinto. Mientras que la vida cotidiana tiene un carácter «profano», la realidad trascendente puede calificarse de «sagrada».

Las relaciones entre el mundo de la cotidianeidad y el ámbito sagrado son de tipo indirecto. Entre las rutinas «triviales» y «profanas» de la cotidianeidad y el «sentido último» de una vida, de una tradición social, etc., existen una serie de niveles de significación finamente matizados. Hay, además, otra especie completamente distinta de experiencia: procede del derrumbamiento de la cotidianeidad familiar. Las experiencias de este tipo van desde el desamparo frente a los acontecimientos incontrolables de la naturaleza hasta la experiencia previa de la muerte, y es típico que vayan acompañadas de angustia, de éxtasis o de una mezcla de ambas. Las experiencias de este tipo suelen concebirse en general como manifestaciones inmediatas de la realidad superior «sagrada». Así, este ámbito sagrado y distinto es la sede tanto de la significación de experiencias extraordinarias como del «sentido último» de experiencias cotidianas.

Mientras se da una cierta tendencia a la polarización de los ámbitos profanos y sagrados, se los concibe como ligados entre sí y con una cierta referencia recíproca. El modo de unión va desde un índice relativamente alto de separación entre el mundo cotidiano y el cosmos sagrado, hasta un alto grado de interferencia. Realizaciones sistemáticas de esta relación aparecen, por ejemplo, en la imagen del mundo animista, totémica y escatológica.

Suponiendo que el cosmos sagrado se manifiesta de algún modo en el ámbito de la realidad profana, no hay una dificultad insuperable para que los elementos trascendentes de sentido se articulen en la realidad cotidiana. No obstante, esta articulación depende de las limitadas posibilidades «objetivas» de expresión características del ámbito profano. En consecuencia, se tiende a considerar que tales articulaciones son en «última instancia» insuficientes. Frente a estas cuestiones se adoptan toda una serie de posiciones más o menos sistematizadas. Van desde la idea de que el cosmos sagrado

se manifiesta en enclaves visibles y perceptibles del mundo profano, hasta las teorías más sutiles sobre la función que el lenguaje, los «signos sagrados», etc., desempeñan en la expresión de lo «inexpresable».

Nos vemos en la precisión de introducir algunas modificaciones en la afirmación de que la articulación del cosmos sagrado depende de las posibilidades «objetivas» de la expresión cotidiana. Esa afirmación continúa manteniendo su validez en un sentido puramente formal: el cosmos sagrado se objetiva evidentemente con los mismos medios con que se objetiva socialmente la vista del mundo en su totalidad, es decir, con las acciones, las imágenes (en el sentido más general de la expresión) y el lenguaje. Desde un punto de vista formal, los ritos son acciones, como los «signos sagrados» son imágenes y palabras los nombres de los dioses. Pero hay una diferencia. Funciones como, por ejemplo, una forma de comer o un método de cultivo de maíz, materializan prácticamente un aspecto de la vista del mundo. Sin embargo, el sentido de tales funciones es, sobre todo, pragmático. Las funciones tienen una finalidad que se adapta directamente a los contextos situacionales de la vida cotidiana, pero cuya referencia a los niveles superiores de significación es solo mediata. Por el contrario, las acciones rituales, que materializan un elemento del cosmos sagrado, rigurosamente hablando carecen de sentido en el contexto inmediato de la vida diaria. Su finalidad está en relación inmediata con el cosmos sagrado. Los sacrificios, los *rites de passage*, las ceremonias de inhumación, etc., representan el nivel de la trascendencia «última», sin que medie toda una serie de niveles escalonados de significación. *Mutatis mutandis*, del lenguaje cabe asimismo decir que es el medio más importante de la objetivación social tanto de la vista del mundo en general como del cosmos sagrado en particular. La formulación de los esquemas interpretativos y de las indicaciones de conducta en relación con la cotidianeidad se basa principalmente en la función expositiva elemental del lenguaje. Por el contrario, la articulación verbal del cosmos sagrado se basa en la capacidad simbólica del lenguaje, que se expresa en la personificación de acontecimientos, en la formación de nombres de divinidades y en la creación de estratos «diversos» de realidad mediante la transposición metafórica, etc.[6]. En contraposición con los usos cotidianos, es típico del

[6] Cfr., por ejemplo, Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes; Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, 1955, especialmente páginas 17-42, y T. B. L. Webster, «Language and Thought in Early Greece», en: *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, tomo 94, 1952-1953, págs. 1-22.

uso simbólico del lenguaje acompañarse de un elemento de éxtasis, a la vez que da lugar a teorías sobre la «revelación».

Resumiendo, decimos que, junto con las acciones rituales y los «signos sagrados», el lenguaje interviene en la articulación de un cosmos sagrado. Las articulaciones más importantes de carácter general son un calendario litúrgico, una topografía sagrada y las representaciones rituales de tradiciones sagradas de la sociedad y de grupos sociales, además de las acciones rituales que llenan de trascendencia sagrada la vida del individuo. Asimismo el cosmos sagrado puede expresarse mediante la danza, la epopeya y el drama, en formas de exposiciones temáticamente agudas de problemas críticos en torno a la sociedad y a la existencia individual.

Las materializaciones del cosmos sagrado —que, independientemente de su forma de objetivación, llamaremos representaciones religiosas— prestan a la existencia individual un sentido de obligatoriedad. La autoridad de las representaciones religiosas no puede derivarse del contenido de una temática sagrada abstraída de la totalidad. Descansa, más bien, en la jerarquía integral de significaciones de la vista del mundo y, en última instancia, en la propiedad de su trascendencia. La función integradora de la vista del mundo en su totalidad se cumple en los procesos concretos de la socialización de representaciones religiosas específicas. Sin embargo, los efectos que los temas religiosos específicos producen en la fijación de la conciencia individual y en el hecho de dar sentido a una vida concreta, no brotan del contenido históricamente variable de los temas, sino de la jerarquía de interpretaciones representada por tales temas. La trascendencia explícitamente articulada de un cosmos sagrado en relación con el mundo cotidiano representa a la trascendencia de una vista del mundo socialmente objetivada en relación con el flujo subjetivo de conciencia. Según esto, en los procesos concretos de socialización los temas específicos religiosos representan la socialización como un proceso, fundamentalmente religioso, de personificación.

Resumiendo esta parte de nuestras consideraciones, podríamos decir que la jerarquía de las significaciones, jerarquía que caracteriza a la vista del mundo en su totalidad y de la cual deriva su función religiosa, se articula a un nivel superior de significación dentro de la misma. Mediante las representaciones simbólicas, este nivel se refiere explícitamente a un ámbito de realidad contrapuesto al mundo de la cotidianeidad. A este ámbito lo designamos con el nombre de cosmos sagrado. A los símbolos que representan la realidad del cosmos sagrado los llamamos representaciones reli-

giosas, debido a que cumplen de una forma específica y resumida la función religiosa de la vista del mundo en su totalidad. En consecuencia, definimos como una forma específica de la religión el contexto articulado de sentido de las representaciones religiosas que constituyen un cosmos sagrado.

Hay que recordar nuevamente que el cosmos sagrado es una parte de la vista del mundo. Tiene la misma objetivación social que ésta, salvo la propiedad simbólica especial de las representaciones religiosas. Pero esto significa que el cosmos sagrado es una parte integrante de la realidad objetiva social, aun cuando no tenga una base institucional específicamente delimitable. En cuanto parte integrante de la vista del mundo, el cosmos sagrado está en relación con toda la estructura social. El cosmos sagrado penetra los distintos ámbitos, más o menos diferenciados, de la institución, como, por ejemplo, la división del trabajo, los sistemas de parentesco, las estructuras de poder, etc. El cosmos sagrado determina directamente el fenómeno integral de la socialización y tiene relevancia respecto de toda la vida. Con otras palabras, las representaciones religiosas legitiman la conducta humana en el ámbito total de las situaciones sociales. Sin querer analizar los detalles de las condiciones socio-estructurales del perfeccionamiento y conservación de un cosmos sagrado[7], se puede afirmar en general que esta forma social de la religión predomina en sociedades *relativamente* «simples». Por «sociedades relativamente simples» entendemos las sociedades que se caracterizan por un grado mínimo de diferenciación institucional y por una distribución social relativamente uniforme de la vista del mundo. (El grado mínimo de relación institucional presenta, en rigor, un grado mínimo de «autonomía» de los diversos ámbitos institucionales, correspondiendo poco más o menos a la *primitive fusion* de Redfield.) En este tipo de sociedades el cosmos sagrado es accesible, por lo menos en principio, a todos sus miembros, y, en todo caso, tiene la misma relevancia para ellos. Dado que, por motivos que no podemos exponer aquí, no se puede pensar en una distribución social absolutamente uniforme de la vista del mundo, la igualdad de disponibilidad y de relevancia del cosmos sagrado para todos solo puede lograrse empíricamente por aproximación. Por «simple» que sea una sociedad, contiene de todos modos un cierto índice de diferenciación socialmente relevante, aun cuando esta diferenciación no se institucionalice más que en el sistema de parentesco. Sea cual sea la diferenciación, puede servir como base para una distribución desigual no solo de las otras partes integrantes de la vista del mundo, sino también del cosmos sagrado; y esto lo hace de una forma típica.

[7] Cfr. Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods; The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor, 1960, y Berger y Luckmann, *ibidem*, págs. 107-118.

Pero podemos decir que el cosmos sagrado es una forma social de la religión, que se caracteriza por el exclusivismo de representaciones específicamente religiosas dentro de la vista del mundo, *sin especialización* de la base institucional de tales representaciones. Aunque en diverso grado, el cosmos sagrado penetra los ámbitos institucionales relativamente indeferenciados. La conservación del cosmos sagrado como una realidad social y su transmisión de una generación a otra, depende de procesos sociales generales, no de procesos institucionalmente especializados.

Cuanto «menos simple» sea una sociedad, tanta mayor es la probabilidad de que se desarrollen en ella instituciones especiales que favorezcan la objetividad y validez del cosmos sagrado. Sin embargo, la especialización total de una base institucional para el cosmos sagrado presupone una concatenación de circunstancias históricamente única. En sociedades relativamente «simples» se puede encontrar ya el principio de una diferenciación de las funciones sociales directamente ligadas al cosmos sagrado. En las llamadas culturas superiores, el cosmos sagrado se basa en general en instituciones más o menos independientes de los sistemas de parentesco, y de las estructuras políticas y económicas. Las culturas superiores de Oriente, de Europa y del continente americano tienen una forma u otra del sacerdocio institucionalizado. Sin embargo, la especialización institucional completa y la «autonomía» de la religión, con todas sus circunstancias estructurales subsiguientes, solo se dio en la tradición occidental cristiano-judía, aunque el islam presenta un paralelismo lejano. Precisamente porque tendemos, como es natural, a equiparar la religión institucionalmente especializada con la religión *tout court*, merece destacarse explícitamente el hecho de que la evolución de esta forma social de la religión se basa en múltiples premisas estructurales y también en premisas relativas a la historia de las ideas. Hay sociedades que poseen una vista del mundo dentro de la cual se articula con mayor o menor precisión un cosmos sagrado, pero sin una base institucional especial para dicho cosmos. Y al revés, la evolución de instituciones religiosas especializadas presupone un cierto grado de articulación y de exclusivismo de un cosmos sagrado dentro de la vista del mundo. En general se puede constatar que la evolución de instituciones religiosas especializadas es tanto más probable cuanto mayor

sea el exclusivismo del cosmos sagrado dentro de la vista del mundo.

Ahora bien, la relación entre el cosmos sagrado en cuanto parte integrante de la vista del mundo y las instituciones religiosas especializadas, no es unívoca. Una diferenciación rudimentaria de las instituciones religiosas, como, por ejemplo, el hecho de destacarse una clase sacerdotal, consolida y acelera el exclusivismo de las representaciones específicamente religiosas. Ciertos acontecimientos de la vida de una sociedad —por ejemplo, la muerte del jefe—, o de la vida del individuo —por ejemplo, la primera cacería—, se sienten naturalmente como más importantes que el cultivo rutinario de calabazas o la cacería número 97. Pero cuanto mayor sea la precisión con que se percibe esta diferencia (y correlativamente: cuanto más nítidamente se destaque un cosmos sagrado), tanto mayor es la probabilidad de que los acontecimientos en cuestión y el saber referido a los mismos se responsabilicen de funciones sociales relativamente especializadas. Al revés, la especialización de las funciones sociales inherentes al cosmos sagrado consolidará la división de la realidad en un cosmos sagrado y en un mundo cotidiano y acelerará el distanciamiento de las representaciones religiosas de los otros esquemas interpretativos. Pero aunque, como ya dijimos, la articulación ordinaria de un cosmos sagrado no depende, en principio, de la especialización institucional, la creación de funciones sociales específicamente religiosas presupone un cosmos sagrado unívocamente articulado. Con todo, en general, el exclusivismo de las representaciones religiosas dentro de la vista del mundo y la especialización de las funciones religiosas en la estructura social se apoyan mutuamente.

La articulación de un cosmos sagrado es ciertamente una condición necesaria, pero no suficiente, de la especialización institucional de la religión. Tienen que cumplirse además diversas condiciones socio-estructurales. La diferenciación de las funciones sociales, cuyo destino especial más o menos expreso consiste en dirigir el «saber sagrado» y en realizar o supervisar acciones «sagradas», solo puede presentarse en sociedades en que se dan los presupuestos *generales* mínimos para el desarrollo de una estructura social «compleja». La distribución del trabajo y la tecnología de la producción tienen que haber alcanzado tal grado de desarrollo que exista la posibilidad de llegar a un excedente de mercancías superior al mínimum existencial. El excedente de mercancías, a su vez, tiene que ser lo suficientemente importante como para poder asegurar socioeconómicamente una diferenciación y una distribución

laboral más intensa, así como también la existencia de grupos de expertos[8]. De ahí la necesidad de recordar que, aun en las sociedades más «simples», las funciones sociales tienen un grado diverso en relación con la trascendencia relevante para el cosmos sagrado. Así, por ejemplo, los padres están más vinculados con las cosas santas que los hijos, pero, normalmente, con el transcurso del tiempo los hijos serán padres. O, para citar otro ejemplo, los jefes pueden tener propiedades sagradas que no comparten con otros miembros de la tribu, pero tienen otras muchas tareas solo mediatamente relacionadas con el cosmos sagrado. En estos casos se puede hablar de una distribución preferente de las propiedades sagradas en las funciones sociales, pero todavía no se puede hablar de funciones religiosas especializadas. Las propiedades sagradas están aún integradas en el ciclo biográfico general y se confunden con el módulo funcional total. Las funciones religiosas especializadas no se desarrollan con plenitud más que a partir de una situación de este tipo, cuando se cumplen las condiciones estructurales que los expertos suponen en la descongestión de la producción. Una circunstancia similar al hecho tantas veces señalado afecta a la aparición de la «teoría» religiosa. La diferenciación progresiva de la distribución laboral, un excedente considerable de producción superior al mínimo existencial y la estratificación social subsiguiente, de matices más intensos, determinan el que la vista del mundo se distribuya en la sociedad de un modo cada vez menos uniforme. Esto significa, entre otras cosas, que a determinadas formas del saber solo acceden, por el momento, profesionales aprobados por la sociedad. Significa, además, que las representaciones religiosas se distribuyen en la sociedad de un modo cada vez más desigual. Debido a la función del cosmos sagrado y a su posición superior dentro de la vista del mundo, todos los individuos tienen que participar de algún modo en el complejo de significaciones de las representaciones religiosas, aun cuando otras formas de ciencia hayan quedado reservadas para los especialistas. Así, por ejemplo, el pescador entenderá poco de arcos y el arquero sabrá poco de pescar. Pero ambos poseen todavía en común un saber «sagrado», aun cuando su saber posiblemente sea de grado inferior al de su jefe. Sin embargo, a la larga los sistemas de relevancia ligados a las funciones de división del trabajo descubren diferencias en el mismo saber «sagrado». Cuando la estructura social ha alcanzado cierto grado de complejidad, la estra-

[8] Llegamos a ciertos problemas básicos de la sociología del lenguaje que nos es imposible desarrollar en detalle. Cfr. Berger y Luckmann, *ibidem*.

tificación impone diferencias típicas en los procesos de socialización. Estas diferencias ejercen su influencia en la apropiación del saber «sagrado». La desigualdad resultante en la distribución social de las representaciones religiosas exige la consolidación de las diferentes versiones del cosmos sagrado en grupos profesionales y en estratos sociales.

Cuanto más heterogénea es la distribución social de las representaciones religiosas, tanto mayor es el peligro que corre la función integradora (en cuanto al sentido) del cosmos sagrado en relación con toda la sociedad. Frente a un riesgo de esta naturaleza actúan dos procesos que no se excluyen entre sí. Las diferentes versiones del cosmos sagrado se estandardizan como doctrina de carácter obligatorio. Si en las representaciones religiosas sigue habiendo todavía diferencias, pueden explicarse «teóricamente» de un modo que resulta obvio en el marco de la lógica interna del cosmos sagrado. Las circunstancias que determinan la estandardización del cosmos sagrado en cuanto doctrina y que consolidan «teóricamente» la credibilidad del mismo, no afectan de igual manera a todos los miembros de la sociedad. Este tipo de problemas reaparecen casi siempre en su transmisión a la generación inmediata y gravan especialmente a los responsables de las funciones sociales con un elevado índice de trascendencia religiosa. Apenas se presentan en sociedades en que las representaciones religiosas se distribuyen con una uniformidad profunda. La «lógica» sobre la que se funda el cosmos sagrado sigue siendo obvia, debido a que no presenta dificultades de aplicación a las más diversas situaciones sociales. Todos los miembros de la sociedad refuerzan la validez de esta «lógica». El cosmos sagrado y la lógica que lo sustenta quedan al margen de todo problema. Sin embargo, cuando la distribución de las representaciones religiosas en la sociedad es cada vez menos uniforme, aumenta la probabilidad de que se presenten situaciones en que desaparezca la obviedad de la «lógica» del cosmos sagrado. Especialmente aquellos hombres cuya función social tiene propiedades características «más sagradas», y que intervienen directamente en la transmisión del cosmos sagrado a la generación inmediata, pueden llegar fácilmente a la convicción de que, para conservar su credibilidad, es preciso perfilar el cosmos sagrado y su «lógica». De esta forma, la relación de las representaciones religiosas entre sí se convierte en objeto de reflexiones e interpretaciones más o menos sistemáticas. Un grupo de técnicos prominentes elabora «teóricamente» la relación de sentido de una vista del mundo y, en particular, la estructura de sentido del cosmos

sagrado. Cuando estos técnicos prominentes pueden ser retirados del proceso de producción, se acelera el desarrollo de una «teoría» religiosa institucionalmente especializada. Brevemente: el desarrollo estructuralmente condicionado de la «necesidad» de una interpretación estandardizada del cosmos sagrado implica necesariamente la diferenciación de las funciones religiosas especializadas.

Nótese, además, que también las circunstancias «exógenas» pueden estimular la reflexión en torno al cosmos sagrado y a su interpretación sistemática. Así, por ejemplo, el contacto de diversas culturas puede dar lugar a situaciones típicas en que la caracterización local del cosmos sagrado se confronte con una religión importada. Situaciones de este tipo motivan esfuerzos «teóricos» que, o bien demuestran sólidamente la superioridad de la religión local, o establecen algún tipo de unión entre la religión propia y la importada. En general, esto refuerza la tendencia a la especialización institucional de la religión, desde el momento en que promueve la constitución de organizaciones defensivas de un tipo potencialmente eclesiástico.

Con la especialización progresiva de las funciones religiosas, los no especialistas intervienen cada vez menos directamente en el cosmos sagrado. Solo los profesionales religiosos están en posesión «plena» del saber sagrado, cuya aplicación se les reserva exclusivamente, mientras que los laicos, en sus relaciones con el cosmos sagrado, se confían cada vez más a la función mediadora de los profesionales.

En principio, la conducta religiosamente relevante se apoya en la total apropiación subjetiva de las normas y de las instancias sociales de control de tipo general. Por el contrario, en las sociedades «complejas» los profesionales religiosos vigilan cada vez más la uniformidad de la conducta y de los sentimientos religiosamente relevantes. En tanto que originariamente las representaciones religiosas daban sentido y legitimaban la conducta en todas las clases de situaciones sociales, la especialización creciente de la religión determina la transferencia del control social de la «conducta religiosa» (ahora ya en sentido restringido) a instituciones especiales[9]. Los intereses de tipo profesional que los técnicos religiosos tienen puestos en la selección y en la formación de sus sucesores, en la exclusión de los laicos de las formas superiores del saber sagrado, y en la defensa de sus privilegios frente a grupos concurrentes de

[9] Cfr. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, especialmente páginas 4 y 5.

expertos, determinan típicamente la creación de grupos y de formas de organización con caracteres eclesiásticos.

En resumen, la especialización institucional, en cuanto forma social de la religión, se caracteriza por la estandardización del cosmos sagrado en una doctrina de formulación coherente, por la estructuración de funciones religiosas autónomas, por la transferencia del poder coercitivo, en relación con la ortodoxia doctrinal y ritual, a instancias especiales y, finalmente, por la aparición de organizaciones de tipo eclesiástico.

Solo cuando la religión se localiza en instituciones sociales especiales puede llegarse a una relación antitética entre «religión» y «sociedad». Una localización de esta naturaleza es la condición necesaria para que pueda darse una historia de las doctrinas religiosas y de las organizaciones eclesiales independientemente de la cultura profana y de las instituciones «sociales», es decir, no religiosas. La historia de las llamadas culturas superiores demuestra que entre «religión» y «sociedad» cabe toda una serie de relaciones que van desde la adaptación hasta el conflicto. En estas culturas ya no es solo diferente el grado de especialización institucional de la religión, sino también la posición que ocupan las instituciones religiosas en el conjunto de la estructura de la sociedad. En consecuencia, la historia de algunas de estas culturas presenta en toda su agudeza la antítesis entre «religión» y «sociedad», que en otras cobra escaso relieve.

En principio, la religión favorece la integración del orden social y la legitimación de la realidad social objetiva. Pero la religión institucionalmente especializada puede convertirse, en ciertas circunstancias históricas, en un poder socialmente dinámico. Desde el momento en que el cosmos sagrado y el «mundo» pueden desarrollar cada uno su propia lógica y apoyarse en ámbitos institucionalizados estructurados, pueden surgir tensiones entre la experiencia religiosa y las exigencias de los asuntos profanos cotidianos. Así, pueden surgir comunidades religiosas especiales que exigen a sus miembros una lealtad que les crea conflictos con las instituciones profanas —o con los miembros de otras comunidades religiosas—. La historia del cristianismo —también la del islam y el budismo— recoge diversos intentos de encontrar soluciones intelectuales y estructurales a este tipo de tensiones y conflictos. No se puede entender estas notas como si en ellas se pretendiera decir que la especialización institucional supone necesariamente un factor de «progreso» histórico. Lo normal es más bien lo contrario, solo que, frente a otras formas sociales de la religión, la especialización institucional de la misma implica la posibilidad de una oposición entre «religión» y «sociedad». A su vez, esta oposición puede servir de estímulo o motivo para el cambio social.

Es preciso insistir todavía en que puede haber diversos grados de acercamiento a la especialización institucional plena de la religión. Por ejemplo, la existencia de una clase sacerdotal incompletamente desarrollada puede representar un estadio primitivo de la especialización institucional. Desde esta perspectiva, la teocracia puede considerarse como un término intermedio entre formas más débiles y las formas más acusadas de especialización institucional. En la tradición judeo-cristiana de la historia occidental, la iglesia presenta un caso extremo e históricamente único de la especialización institucional de la religión. Entre los presupuestos de esta evolución están la distinción extraordinariamente aguda entre cosmos sagrado y mundo profano de la teología judía, la caracterización escatológica de la lógica interna de este cosmos, la heterogeneidad de la vista del mundo, los contactos culturales y el sincretismo en los ámbitos en que floreció el cristianismo, el índice relativamente alto de «autonomía» de las instituciones políticas y económicas del Imperio Romano, etc. La institucionalización de la doctrina, el desarrollo de una organización eclesiástica y la diferenciación de la comunidad religiosa dentro del conjunto de la sociedad prosperaron en una medida que en otros casos no se alcanzó ni de lejos. A su vez, no se debe olvidar que, en las sociedades que se caracterizan por esta forma social de la religión, la segregación del cosmos sagrado dentro de la vista del mundo y la separación entre «religión» y «sociedad» van unidas a un índice relativamente alto de especialización de las funciones religiosas y de las formaciones grupales que remiten a cualidades específicamente religiosas.

4.5. Trutz Rendtorff: En torno a la problemática de la secularización. Sobre la evolución de la sociología de la iglesia a la sociología de la religión.

Referencia: J. Matthes (y otros, ed.), *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Theoretische Aspekte der Religionssoziologie 1, Colonia y Opladen, 1966, págs. 51-72.

En este trabajo descubre Rendtorff el carácter aporético del concepto de secularización que ha determinado hasta la fecha la orientación de la sociología religio-

sa tanto en su fase socioeclesial «clásica» como moderna. Trata de señalar las condiciones en que la actual sociología de la iglesia puede evolucionar hasta una nueva sociología religiosa entendida como sociología del cristianismo, sin que el ensayo incluya nuevamente las dificultades mentales que condicionaban implícitamente la anterior sociología religiosa. Aunque Luckmann y Rendtorff coinciden en su crítica de la actual sociología de la iglesia, defienden posiciones diversas en relación con las posibilidades y exigencias futuras de la teoría y de la investigación socio-religiosas.

La fase más reciente de la sociología religiosa alemana se caracteriza por ser *sociología de la iglesia*. La expresión misma de *sociología de la iglesia* incluye un término que no existía en la fase anterior —calificada de «clásica»— de la sociología religiosa de Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler, etc. La gran obra de Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos[1] aplica incidentalmente el concepto de sociología de la iglesia, pero únicamente en el sentido expresado en el título de una sociología en cuanto doctrina social. Por el contrario, últimamente la sociología de la iglesia se basa en un concepto claramente empírico de la sociología, y consiste, además, en aplicar a las iglesias métodos propios de la investigación social empírica. Ahora bien, después de hecha la crítica a la sociología de la iglesia, a la que se le acusa de adoptar una posición demasiado estrecha ante los temas, frustrando la verdadera temática de una sociología de la religión[2], puede resultar interesante el planteamiento del problema de la posibilidad y el modo de inaugurar, por encima de la sociología de la iglesia, una temática más amplia de la sociología religiosa. El problema no debe plantearse desde los principios y en tono especulativo, sino que hay que abordarlo desde una reflexión crítica sobre la sociología de la iglesia. Quedan al margen las posibilidades de desarrollar problemáticas totalmente diversas desde la sociología filosófica pasando por la antropología[3]. La explicación tiene

[1] E. Troeltsch, «Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen», *Obras completas*, I, Tubinga 1919.

[2] Véase la crítica de Th. Luckmann, primero en: «Neuere Schriften zur Religionssoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 12 (1960), págs. 315-32; después, en: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, 1963. Sobre el particular y para las explicaciones que siguen es importante el trabajo de J. Matthes, «Die Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie», en: *Probleme der Religionssoziologie*, cuaderno 6 especial de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia-Opladen, 1962.

[3] Cfr. Luckmann, «Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft», *ibídem*, y P. L. Berger y Th. Luckmann, «Sociology of Knowledge and Sociology

que comenzar admitiendo que la etapa actual de la sociología religiosa es su desarrollo en cuanto sociología de la iglesia, y esto en el sentido de que en esta etapa de la sociología religiosa se expresa directamente el estado, sociológicamente relevante, del tema y del objeto de una sociología de la religión. Entonces, el problema más general de la sociología de la religión, en un sentido más amplio, tiene que partir, en cualquier caso, de la significación que esta etapa de las investigaciones tiene a nivel de la sociedad integral y a nivel de la sociología religiosa. Asimismo hay que presuponer que la sociología de la religión es siempre sociología de la sociedad desde un determinado punto de vista, desde el cual, no obstante, tiene una importancia enorme para el conocimiento sociológico de la sociedad.

Este punto de vista concreto puede ser el de la religión en cuanto tal[4]. Ahora bien, en el contexto de nuestra problemática, donde se discute una etapa determinada de la investigación, este punto de vista concreto no puede ser otro que el de la religión cristiana o el cristianismo[5]. Esto es lo que distingue la sociología de la religión de la sociología de la iglesia, desde el momento en que ésta, inversamente, presupone un concepto general, casi siempre implícito, de la sociedad y solo se aplica en un marco empíricamente concreto en relación con las iglesias. Por tanto, el ensayo que aquí se pretende hacer solo puede ocuparse críticamente de la sociología de la iglesia en cuanto que trata de modificar y ampliar su cuadro de referencias en el sentido de una sociología de la religión. Por consiguiente, no se trata de despreciar, por irrelevante, la temática de una sociología de la iglesia en general, sustituyéndola por una problemática completamente distinta, cuyo punto de partida habría que situarlo en un concepto sociológico de la religión en cuanto tal. Además, hago mío el juicio de Helmuth Schelsky[6],

of Religion», en: *Sociology and Social Research*, año 47 (1963), núm. 4, y P. Berger y St. Pullberg, «Verdinglichung und die soziologische Kritik des Bewußtseins», en: *Soziale Welt*, año 16 (1965), núm. 2.

[4] Habría que pensar en el modelo de la sociología religiosa de E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912; cfr. sobre el particular, R. König, «Die Religionssoziologie bei Emile Durkheim», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, pág. 36 ss.

[5] Sobre esta problemática, cfr. mis notas «Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung», en: *Probleme der Religionssoziologie*, *ibídem*, pág. 191 ss.

[6] H. Schelsky, «Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie», en: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, año 1 (1957), ahora en la colección de estudios *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Colonia, 1965, pág. 250 ss. (Cfr. supra, pág. 173 y ss.) Este ensayo de Schelsky es uno de los

según el cual, una sociología religiosa moderna, desde una actitud sociológica, tiene que tener en cuenta el desplazamiento del problema frente a la sociología religiosa anterior, desde el momento en que ya no hace sociología religiosa desde el punto de vista de la génesis de la sociedad moderna, sino que tiene que partir de ésta misma. Cabría decir, además, que la sociología de la iglesia, que trabaja empíricamente, parte de estos mismos supuestos desde el momento en que, en cuanto investigación social empírica, encuadra su trabajo en la realidad de la sociedad actual, y esto ya en su proceder metódico, es decir, en la forma intermedia de los procedimientos sociológicos de su investigación. El único problema está en el modo como, dados estos presupuestos, puede cumplir la sociología de la iglesia las exigencias de una sociología de la religión, o bien en la posibilidad de que, frente a las mismas, haya merecido el juicio de insignificancia relativa.

1

Como clave de las respuestas a este problema se ha escogido la categoría de la *secularización*. Hay que analizar la función que las representaciones implicadas en el concepto de secularización ejercen en el método y en la temática de la sociología religiosa, tanto en el sentido más estricto de sociología de la iglesia como en un sentido más general. Es justamente la multiplicidad de significaciones —característica de este concepto y que está pidiendo una crítica del mismo— la que le hace particularmente apto para lo que aquí se pretende. Además, cabe suponer que el concepto de secularización tiene algo que decir, en términos totalmente globales y dentro de la generalización más absoluta, sobre el proceso genético y la situación actual de la sociedad moderna en relación con el cristianismo. Por otra parte, según que se señalen raíces específicamente religiosas a la sociedad actual, estudiándose, por tanto, la dependencia de esta sociedad respecto de su origen, o que se caracterice, en términos descriptivos, de secularización la situación a la que se ha llegado —la secularización sería inevitablemente la premisa de todo análisis sobre el presente—, el concepto desempeña una

intentos más importantes de abrir nuevos horizontes temáticos a la sociología de la religión. En este sentido, los malentendidos de sus interlocutores teólogos (cfr. la discusión subsiguiente en la citada revista) y, sobre todo, la escasa acogida de sus ensayos, no son más que una confirmación documental.

función hermenéutica diversa, opuesta o contradictoria. Cabe decir, por ejemplo, que la situación inicial, señalada por Schelsky, de una moderna sociología de la religión, tal como se ha materializado en la sociología de la iglesia, es susceptible de ser definida con el término de secularización en la medida en que refleja una situación en la cual ya no tiene sentido hablar de sociología religiosa en general, sino solo en la forma particular de sociología de la iglesia, que entonces trabaja con aquellas existencias residuales de la religión que, una vez lograda la secularización, presentan todavía un tema dado empíricamente. La intención personal de Schelsky no sigue esta dirección. Pero el título de secularización podría incluir también la exigencia de que la sociología de la religión no puede ser sociología de la iglesia, debido a que debe considerarse como un resultado de la secularización el hecho de que la realidad aludida por una sociología de la religión no podría encontrarse solamente, ni siquiera preferentemente, bajo el término de iglesia, sino que llevaría a creaciones nuevas y propias que habría que destacar sociológicamente[7]. Finalmente, y desde una profundidad mucho mayor, cabría discutir la tesis de que la sociedad moderna, hasta tal punto se ha apropiado y modificado las formas de conducta y orientaciones antes discutibles desde el punto de vista socio-religioso, que ahora únicamente la sociología de la sociedad en cuanto tal está en condiciones de representar lo que la sociología religiosa —entonces universal— supuso en relación con la sociedad anterior. Ahora bien, todas y cada una de estas concepciones posibles se alimentan del concepto de secularización, el cual, por su riqueza de significados, es demasiado inespecífico para poder llegar a una decisión frente a estas cuestiones.

La aplicación del concepto de secularización se puede analizar en dos contenidos significativos dominantes.

1. La secularización designa la herencia cristiana que, realizada en la sociedad, en ciertas formas de conducta y en determinadas actitudes, se ha desprendido de su contexto original. En este sentido, la secularización designa el *secularismo*.

2. Se llama secularización a un proceso de descristianización o de deseclesialización en que lo cristiano queda desplazado cada

[7] Así, por ejemplo, Luckmann, en el estudio antes citado. Son también interesantes las proposiciones que F. Fürstenberg hace a la investigación socio-religiosa en su Contribución al último Congreso de Sociología, cfr. *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, 1965, pág. 245 s., sobre los «Fundamentos axiológicos racionales de la conducta económica».

vez más por una autonomización de la sociedad. Entonces designa una situación dicotómica en la cual la sociedad secularizada se opone a las iglesias.

Tenemos que considerar aquí estos dos contenidos de significación. Pero entonces queda el problema de la posibilidad y el modo como la problemática de la secularización es capaz de mantener actualmente, de una forma relevante para la sociología actual, un tema que tal vez únicamente puede desarrollarse atendiendo a las características contradictorias de sus implicaciones. Para comenzar, nos ocuparemos de la crítica más reciente de este concepto.

En una investigación histórica del concepto, Hermann Lübbe[8] ha analizado la función, «*en el plano de la política de las ideas*», del concepto de secularización, función que se inicia con su aplicación figurada a la historia del espíritu y de la cultura. Según se ve, la aplicación dispersa está en relación inmediata con la ambivalencia del concepto, que posibilitó el que una serie de intereses totalmente contrapuestos utilizaran la secularización en cuanto *parole*. En este complejo relativo a la política de las ideas, independientemente de su historia, el concepto resulta menos contradictorio por los fenómenos que incluye que por la posibilidad que ofrece de adoptar frente a ellos una actitud contraria. Entonces parece ser objeto de una decisión que compete a la política del espíritu, en virtud de la cual se enfrentan entre sí los partidarios y los adversarios de la secularización. Como consecuencia de esta aplicación general del concepto trasladado de secularización —la traslación se verifica desde la esfera canónico-política a la esfera general de la historia del espíritu y de la cultura—[9], se ha llegado a la necesidad de añadir a la aplicación del concepto la mención expresa del sentido en que se lo toma. Desde aquí se comprende que este concepto esté sometido cada vez más a la crítica. No obstante, no tendría sentido renunciar plenamente a su utilización, ya que —precisamente respecto de la sociología religiosa— impediría ver el conflicto al que debe su aplicación contradictoria. Por el contrario, la neutralización de este conflicto a través de la reflexión científica es el único camino legítimo para hacer uso del concepto. Esto se debe a que, desde el punto de vista sociológico o también de la historia de la religión, se lo ha formalizado tanto, que puede aplicarse en un sentido *nuevamente* figurado. Esta posibilidad se presenta cuando, en virtud de su apli-

[8] H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Munich, 1965.

[9] Más detalles en M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?*, Tubinga, 1960.

cación en cuanto categoría interpretativa general de los procesos de transformación social o religiosa, se ha desplazado el proceso histórico concreto en que aparece o al que se refiere la aplicación[10]. En ese caso la neutralización surge simplemente por el modo ahistórico de ver las cosas. En todo caso, su contenido enunciativo respecto de una problemática actualmente relevante se atenúa tanto que ya no enuncia, sino, a lo sumo, mediante una retraducción. Efectivamente, las constelaciones de problemas específicos en que el concepto encuentra su apoyo concreto, se desplazan completamente a segundo plano en una generalización de esta naturaleza. Pero entonces queda la posibilidad de neutralizar, demostrando la ambivalencia del concepto, el conflicto que se manifiesta en la aplicación contradictoria de la palabra, y esto sin tomar posición. Es lo que hizo Lübbe con suficiente claridad, adoptando personalmente una decisión.

Mas, por encima de todo esto, a la sociología religiosa le interesa la neutralización del concepto de secularización que surge cuando ya no encuentra adversarios, sino que se la acepta como presupuesto de una conciencia y de una acción sociales incluso en el ámbito de las iglesias. Entonces aparecen una serie de consecuencias que deben dar un interés nuevo al concepto y a lo que representa sociológicamente. Más adelante se hablará de esta situación en la que surge una constelación de problemas básicos para la sociología religiosa en sentido general. Solo puede comprendérsela cuando se explique el fondo histórico y sociológico que perfila dicho desplazamiento.

De la problemática de que acabamos de hablar hay que distinguir la perspectiva que tematiza el alcance filosófico-teológico de la categoría de la secularización. Sobre ella se ha expresado en sentido crítico Hans Blumenberg[11], al analizar la discusión en torno a la secularización como un conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la Edad Moderna. En su análisis estudia únicamente el primero de los dos contenidos de significación a que antes aludíamos.

[10] En su *Sociología de la Religión*, J. Wach aplica el concepto en este sentido, y, siguiendo a Wach, también G. Mensching. Desde un punto de vista sociológico general lo ha desarrollado sobre todo H. Becker, cfr. sus escritos en: *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln*, Wurzburgo, en particular su trabajo «Säkularisierungsprozesse», en: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 1932, págs. 283 ss., 450 ss.; cfr. Lübbe, *ibidem*, pág. 60 s.

[11] H. Blumenberg, «Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschrift*, Munich, 1964, páginas 240-265.

Si la secularización significa la percepción de una herencia originariamente teológica a través de su transposición al nivel de la razón autónoma contemporánea, entonces es un problema de la elemental necesidad de autojustificación que siente el pensamiento moderno, que, en el *pro* y el *contra* en torno a los antecedentes teológicos, se ha expresado conciliadora o polémicamente. Blumenberg propone una inversión de la temática de la secularización. Se trata de una inversión que, en forma sutil, puede ser extraordinariamente luminosa y que, en una forma mucho más burda y en una relación distinta, podría interesar igualmente a una problemática socio-religiosa. Blumenberg considera la posibilidad de que la secularización en cuanto percepción de una herencia teológica, en la cual el heredero tiene que preguntarse si hace un uso leal o falso de su herencia, no es en rigor la percepción filosófica de los aspectos y problemas de la teología que ésta es incapaz de resolver adecuadamente contando con sus propias fuerzas y con las razones que están a su alcance, de modo que ya no se trata del *secularismo*, sino de manejar *aporías teológicas*. En este lugar no podemos ocuparnos de esta cuestión. En todo caso, es importante desde el punto de vista estructural, ya que supone la introducción de un intento enormemente eficaz de analizar la problemática de la secularización como una problemática que se presenta en y con un proceso a nivel de la historia de la teología y de la filosofía, sin poder informar suficientemente de la conexión interna de sus motivos. Entonces se llega a la necesidad de definir la categoría de la secularización como un momento de este mismo proceso, de analizar su función y de deducir de su ambigüedad un concepto más diferenciado del proceso mismo, que sigue oculto cuando simplemente se acepta su contenido polémico o descriptivo.

En una investigación muy interesante dentro de la problemática de la sociología religiosa[12], Joachim Matthes se ha planteado el problema de la forma en que actúa la tesis de la secularización cuando se la apropian los directamente interesados y, mediante ciertas representaciones de acción, la convierten en una «*teoría práctica*». No solo explica directamente desde el punto de vista sociológico-científico la dialéctica de esta transposición de la aplicación ya antes transpuesta, sino que representa el paso más importante de la bibliografía alemana sobre la evolución de la sociología de la iglesia hacia la sociología de la religión. En este sentido, la mejor prueba la tenemos en el hecho de que el análisis de Matthes,

[12] J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964.

concedido inicialmente como una aportación a la discusión *intraeclesial*, no se ha aceptado con profundidad en la conciencia eclesial ni probablemente puede ésta apropiárselo, debido a que desborda sus cuadros de referencias, a la vez que introduce una relación a nivel de la sociedad total en el sentido de una problemática socio-religiosa para cuya explicación las iglesias, que se sienten a sí mismas «emigradas» de la sociedad —a consecuencia precisamente de la secularización—, no pueden ser competentes. En este contexto, Matthes analiza el campo de interés de la sociología de la iglesia, que ha surgido de las mismas iglesias, como una consecuencia de la conciencia apropiada de la secularización en cuanto una situación previamente dada, que determina la representación de una dicotomía radical entre iglesia y sociedad, por lo cual la sociología de la iglesia debe desmembrarse de la sociología. Por tanto, en este caso se pone de relieve el segundo de los contenidos de significación que atribuíamos a la secularización.

Ahora bien, el análisis de este contexto es un paso hacia la sociología religiosa cuando se le asigna a ésta no solo la definición sociológica de una esencia de la religión, sino que se tematiza el contexto social total de las manifestaciones de la religión *dada*. La modificación y, en consecuencia, la ampliación del horizonte del problema, que supone el estudio de Matthes, determina el tema de una sociología de la religión en su estado actual, por lo cual tenemos que referirnos expresamente a él.

En resumen, se puede decir que el estado actual de la discusión crítica en torno al concepto de secularización y a sus representaciones afines se caracteriza por el hecho de que no se analiza el proceso mismo, que se debe considerar como previamente dado con dicho concepto, sino la visión de este proceso lograda mediante aquel concepto. Ahora bien, este estado de la discusión, en el que, en resumidas cuentas, el concepto queda sometido por primera vez a una reflexión epistemológica más exacta, es susceptible de extenderse a la posibilidad de que pueda enunciar algo sobre el estado del problema mismo y al contenido de sus enunciados. Esta sería la ocasión de examinar la hipótesis de que actualmente solo importan las *consecuencias* del proceso de secularización con todas sus implicaciones, imponiéndose la comprensión de su carácter cerrado, contando con el apoyo de los ensayos de formulación teológica[13]. No obstante, el problema que hay que estudiar en el

[13] El ensayo más interesante y más fecundo en este sentido lo ofrece la obra de F. Gogarten, cfr. sobre todo: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953.

contexto de la sociología religiosa consiste en ver si las consecuencias lo son *realmente*, o bien si esto no modifica el carácter de la problemática, desplazándola ahora por primera vez a su nivel actualmente importante. En este sentido puede resultar de interés una visión retrospectiva de las posibilidades auténtica de la categoría de la secularización para explicar un proceso histórico sociológico, a fin de que sus límites nos permitan llegar a algunas conclusiones.

2

Las investigaciones socio-religiosas de Max Weber[14] estuvieron, como es sabido, presididas por el interés de estudiar las condiciones específicas que posibilitaron la cultura occidental de carácter científico y capitalista. Sin embargo, la categoría productiva que da la clave de su estudio sobre el capitalismo no es la de secularización, sino la de racionalización. En este contexto, una de las condiciones es la que Weber designó con el nombre de «*espíritu*» del capitalismo, cuya comprensión precisa solo es posible recordando las «máximas, de matiz ético, de la dirección de la vida», o bien en cuanto mentalidad económica[15]. Pero entonces la transformación se centra en esta misma mentalidad, siendo posible la reconstrucción de una transposición de una postura específicamente religiosa a un afán capitalista de lucro. Sea cual sea la actitud historicosociológica —positiva o negativa— adoptada frente a esta tesis fundamental de Weber, en sí misma la tesis tiene directamente un valor posicional puramente científico, desde el momento en que su contenido enunciativo va ligado a las condiciones de su investigabilidad histórica, y, por tanto, solo puede descubrirse mediante una reflexión de tipo metódico-científico. Sin embargo, desborda fácticamente estas condiciones, cosa que Weber vio y expresó con toda claridad. Efectivamente, lo que Weber designa como «*espíritu*» del capitalismo es, en cuanto categoría histórica, al mismo tiempo «uno de los elementos integrantes del *moderno* (el subrayado es mío) espíritu capitalista, y no solo de él, sino de la cultura moderna: la dirección racional de la vida fundada en la idea de la profesión, nacida del espíritu de la ascética cristiana»[16]. Ahora bien, la confrontación de este nacimiento con el presente se alimenta de raíces mucho más generales que las que corresponden a la metodología histórico-sociológica. Ya en la discusión previa de la categoría «*espíritu*» del capitalismo, Weber se defiende de que «para el capitalismo *actual* la apropiación subjetiva de estas máximas éticas ...sea la condición de la continuidad existencial» de la ordenación capitalista de la economía[17]. En esta tensión entre los elementos constitutivos del moderno *espíritu* capitalista y la independencia del capitalismo moderno frente al mismo *espíritu*, surge la ambivalencia que caracterizará en lo sucesivo el debate en torno a la secularización. Esta afirmación sigue siendo válida a pesar de que Weber no habla explícitamente de secularización en este contexto[18]. Más adelante se estudiará el hecho de que este carácter de contradicción entra en juego por el factor de la «apropiación subjetiva». Aquí se trata de que, en sus investigaciones, Weber se deja guiar en términos generales por *la* hipótesis de la «actual ordenación capitalista de la economía», que define como un «cosmos monstruoso» donde el individuo se siente inmerso y al que, por lo menos en cuanto individuo, se le ha concedido como una «morada fácticamente inmodificable donde tiene que vivir»[19]. El mismo tono mantiene también la conclusión de este estudio, en que se habla del «imperativo incoercible» de este mecanismo de transmisión en que se sumerge el individuo, de la «fatalidad» que convierte el orden económico en una «morada dura como el acero», en un «poder creciente que termina adquiriendo carácter de inevitable»[20]. En Weber estas metáforas no tienen carácter de tales, sino que son expresión directa de una experiencia, también directa, del presente[21], que impone la confrontación de que antes hablá-

Cfr. mi trabajo «Die Säkularisierung als theologisches Problem», en: *Neue Zeitschrift f. Syst. Theol.*, año 4 (1964), págs. 318-339.

[14] Me refiero exclusivamente al estudio «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en: *Ges. Auf. zur Religionssoziologie*, 1 (1920-21), 4.ª ed., 1947. No se considera la sociología religiosa de *Wirtschaft und Gesellschaft*.

[15] *Ibidem*, pág. 33.

[16] *Ibidem*, pág. 262.

[17] *Ibidem*, pág. 36 s.

[18] *Ibidem*. Sobre la aplicación tan escasa —atendida su significación para el problema— del concepto de secularización informa Lübbe, *ibidem*. Véanse, además, mis notas sobre la tesis de la secularización en Max Weber, en: *Max Weber und die Soziologie heute*, *ibidem*, pág. 241 ss.

[19] Weber, *ibidem*, pág. 37

[20] *Ibidem*, pág. 203 s.

[21] Es muy significativo que en este caso las investigaciones de Troeltsch coinciden con las de Weber en la interpretación de sus resultados. Al final Troeltsch habla de la «roca» contra la cual tropezaron y se derrumbaron los ideales sociales cristianos, de la «realidad brutal» y de la «brutal facticidad» de las circunstancias actuales que disuelven en la problematicidad las doctrinas sociales cristianas, de forma que «se requieren nuevas ideas que todavía no han sido elaboradas» (*ibidem*, pág. 984 s.).

bamos, al tiempo que la reduce a un nivel estricta y exclusivamente histórico[22]. Pero solo desde esta confrontación exigida por el presente se comprende en su función la confrontación histórica que Weber presentó genéticamente, en la medida en que «el hombre moderno en conjunto, ni siquiera con su mejor voluntad suele estar en condiciones de representarse con la *magnitud* que realmente le corresponde la significación que los contenidos religiosos de conciencia han tenido en la dirección de la vida, en la cultura y en los caracteres de los pueblos»[23]. Efectivamente, el recordar, en forma de investigaciones histórico-sociológicas, esta significación hay que considerarlo como la forma indirecta de un distanciamiento de una aceptación directa de la herencia del sistema capitalista de coerción. Desde el punto de vista metódico, este distanciamiento solo puede expresarse supuesta la «posibilidad» de una doble consideración, pero de hecho la primacía corresponde a la obviedad abrumadora del «capitalismo triunfal» dado. Por esto, el resultado final de las investigaciones de Weber apunta a la necesidad de desplazar al «ámbito del juicio de valor y de fe» el interés creado por ellas. Ahora bien, traduciendo este contenido en términos sociológicos, es decir, avanzando más en la sociología de la religión, ésta solo puede configurarse como *sociología de la iglesia*. En ese caso este interés de Weber, o tiene, en cuanto eclesial, un lugar en la dicotomía frente a la sociedad, o por lo menos solo puede dirigirse a fenómenos de los modos explícitos de conducta religiosa, que, por esta causa, son también objeto sociológicamente legítimo de investigación, aunque en sí mismos su relevancia no alcanza a la totalidad de la sociedad, sino únicamente al particularismo eclesial.

Ahora bien, en otro contexto diferente —su percepción resulta probablemente menos clara—, se impone en la sociología de la iglesia el hecho de que ésta se desarrolla a la sombra de las consecuencias inevitables de la secularización. El proceso social previo, en cuanto cerrado, se tematiza aquí únicamente a la inversa, por así decirlo; no se reflexiona sobre él en sus resultados relativos a toda la sociedad, sino como un proceso que influye en la conducta religiosa en cuanto eclesial y en las mismas iglesias. Pero por esta

[22] «Nadie sabe quién habitará en el futuro esta morada (del capitalismo) ni si al final de esta increíble evolución habrá nuevos profetas o renacerán las ideas e ideales antiguos.» No obstante, prosigue Weber, «de esta forma llegamos al ámbito de los juicios de valor y de fe que *no deben lastrar esta exposición puramente histórica*» (*ibidem*, pág. 204).

[23] *Ibidem*, pág. 205.

razón la sociología de la iglesia debe llegar muy pronto a los límites de su evolución, ya que este proceso de los efectos no puede ser indefinido en virtud del punto de partida, teniendo que limitarse exclusivamente al marco de las condiciones supuestas. Una teoría sociológica de la deseclesialización puede definir sociológicamente las condiciones de lo que se llama no-eclesialidad, como lo ha hecho, por ejemplo, Friedrich Tenbruck[24]. Sin embargo, en términos generales el esquema aplicable a la sociología de la iglesia bajo la sombra aporética de Weber, puede describirse diciendo que el punto de partida histórico admitido es una situación dada de la religión en cuanto religión eclesial de validez social general. La sociedad moderna es el punto final de una transformación en la cual la secularización ha actuado como una desintegración profunda de la función social de la religión organizada[25]. Este proceso debe considerarse como históricamente determinado; se le puede abarcar de una sola mirada, debido a que pasa por estar cerrado. Efectivamente, en rigor el punto final es el punto de partida hermenéutico, y esto en una definición que en principio impide el desarrollo de nuevos puntos de vista. De hecho este esquema reduce las posibilidades de la investigación teórica y empírica; aquí solo metafóricamente puede aplicarse el «deseo categórico de actualidad» (Schelsky). No puede ni debe discutirse que en este marco se da la posibilidad de una diferenciación extraordinaria. Pero es imposible desbordar los márgenes del planteamiento del problema. No obstante, este juicio no recae en primer término sobre la sociología de la iglesia, sino sobre la sociología religiosa anterior.

En el fondo esta etapa de la sociología religiosa, dentro del pensamiento histórico-sociológico relativo al proceso, solo refleja lo que puede ser un problema más general de la sociología de la sociedad: los límites de los análisis globales de tipo histórico-sociológico que, como cuadro de referencias para la comprensión de la sociedad moderna, aceptan su distinción frente a una etapa anterior igual que siempre. El método puede variar según escalas menores o mayores. Pero su capacidad enunciativa es necesariamente limitada. A la larga, este cuadro de referencias deja de ser estimulante

[24] F. H. Tenbruck, «Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft», en: *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart, 1960, págs. 122-133.

[25] *Ibidem*, pág. 129. Este contenido fue formulado ya por H. Becker cuando definió la secularización como «la pérdida de significación de la religión organizada en cuanto medio de control social», en: *Säkularisierungsprozesse*, *ibidem*, pág. 283, citado según Lübbe, *ibidem*, pág. 60.

para la sociología de la religión. Pero si esta valoración de conjunto es acertada, entonces es válida también la otra consecuencia: una sociología, con referencia y relevancia actuales, tiene que ocuparse de la investigación crítica de los efectos y del contexto de los efectos de la «etapa» lograda de la sociedad y de su apropiación en la conciencia social. La perspectiva histórica del origen solo interesa en razón de la función que se atribuye en este mismo contexto. Pero entonces nos encontramos en los umbrales de la exigencia, ya formulada por Schelsky, de una moderna sociología de la religión y dentro de las modificaciones que Matthes introdujo en el planteamiento de los problemas. De este modo, recogiendo lo que dijimos antes, la tesis de la secularización ya no es *materialiter* interesante desde el punto de vista de la sociología de la religión, sino como un momento del análisis de la autoexposición actual de la sociedad y también de la determinación del entrelazamiento de la religión con toda la sociedad. Únicamente en este sentido reflejo puede ser clave de la sociología religiosa.

3

Volvamos ahora al problema de una ampliación de la problemática sociológica de la iglesia en el sentido de una sociología de la religión, tratando de asegurarnos de un movimiento que nos insinúe esta ampliación desde la misma sociología de la iglesia. Una modificación de la temática puede y debe fundarse en la unión de la temática científica con el movimiento de su mismo objeto.

Extremando las cosas se podría decir que la problemática de la secularización, en la doble concepción que hasta la fecha ha sido casi siempre objeto de discusión, es innecesaria porque las iglesias tratan hoy de aceptar en un frente amplio la situación general de la sociedad actual, incluida la secularización, apropiándosela como presupuesto de su propio pensamiento y acción. Incluso, yendo más lejos, se puede decir que, hoy, la religión cristiana trata de recorrer por sí misma, e incluir en formas eclesiales de acción, los pasos que en otras circunstancias serían una señal de secularización. En un rápido proceso de adaptación, quiere hacer propios los juicios sociológicos sobre la iglesia y el cristianismo e intenta conformarse de acuerdo con ellos. En este proceso, que se observa actualmente, encontramos los dos contenidos significativos de la secularización: tanto en el sentido de una realización general de un contenido que hasta entonces solo se dio en el contexto eclesial,

como en el sentido de la situación de la secularización. En el plano sociológico no se discute primariamente la verdad teológica u otro tipo de conformidad con este proceso; el primer término lo ocupa la modificación inevitable de la misma temática socio-religiosa. Desde luego, en la actualidad, dado el índice mayor de confusión, no resulta cómoda la postura del conocimiento analítico. Pero en general hay que admitir que, ante este proceso, que alcanza a todos los planos del pensamiento y de la acción eclesiales, así como también a todas las iglesias, aunque con intensidad diversa[26], comienza a desintegrarse el viejo esquema de los módulos socio-religiosos de fases. En su lugar la sociología de la religión se enfrenta con la tarea de explicar el contexto social integral en que se inserta este proceso actual. En las iglesias apenas si hay algún problema donde no juegue un papel constitutivo, implícita o explícitamente, la «nueva situación social». Esta orientación cuasi-sociológica puede detectarse oculta en los sutiles problemas de la hermenéutica teológica, en los estudios bíblicos, en los problemas relativos a los criterios a seguir en la historiografía de los dogmas y de las iglesias, en los problemas de la reforma litúrgica y de la predicación, hasta llegar al campo abierto de la praxis eclesial y a los problemas de la posición de las iglesias frente a las cuestiones vitales de la sociedad actual.

Los límites de este trabajo nos impiden extendernos materialmente sobre este tema. La recopilación de material requeriría una fenomenología general de estos fenómenos que, hoy día, las mismas iglesias nos ofrecen en abundancia. Para llegar a precisar la problemática se necesitan más los momentos estructurales. La característica más sorprendente de este proceso consiste en que no nos ofrece ninguna novedad esencial, ni objetivamente, ni en cuanto al contenido. Tanto los esfuerzos reformistas del Vaticano II como las discusiones teológicas y prácticas y las reformas relativas a la acción de las dos iglesias están muy lejos de cualquier especie de originalidad. En cuanto al contenido, se trata de contenidos a los que, fuera de las iglesias, se les venía concediendo desde hacía mucho tiempo validez general; piénsese, por ejemplo, en los temas ético-sociales o en los problemas de los derechos humanos, de la tolerancia, de la praxis adecuada a la situación, así como también en la reflexión acerca del condicionamiento sociológico de los enunciados teológicos en el sentido más general. En cambio, sí resulta

[26] Sería éste el momento de poner de relieve una distinción de fases, extraordinariamente interesante, entre el cristianismo protestante y el católico, la cual distinción acentúa de una forma especial la explicación material.

interesante el grado de generalidad eclesial que estos asuntos alcanzan hoy rápidamente. Pero entonces se impone el problema de las condiciones que posibilitan este cambio y esta elaboración de la «orientación universal» en cuanto criterio vigente en las mismas iglesias.

Para ellos partiremos de la tesis siguiente: el actual cristianismo eclesial actualiza posibilidades, ya existentes, de pensamiento teológico crítico y de orientación universal cristiana que hasta este momento estuvieron profundamente desplazadas por el cristianismo eclesial, razón por la cual no tuvieron una validez más general. Hoy, las iglesias, casi siempre sin tener conciencia expresa de ello, utilizan una reserva de posibilidades, previamente configuradas, de pensamiento y de acción, con largos años de vida dentro del contexto del cristianismo no sancionado por las iglesias. Por esta razón, no realizan en términos generales una «adaptación a la sociedad moderna» en cuanto tal, sino una recepción de las tradiciones del cristianismo cuya vigencia eclesial desapareció en la Alemania de después de 1848 con la irrupción de la reacción religioso-política. Ahora bien, esta recepción les abre nuevas posibilidades de conducta en la nueva situación en que se encuentra toda la sociedad.

Este proceso queda posibilitado, a su vez, por la constelación sociológica de condiciones que podemos formular con la categoría, tan desgastada, del *pluralismo* social. Utilizamos esta categoría no en el sentido según el cual es susceptible de ser recomendada como fórmula mágica de tipo político-social. Su trascendencia socio-religiosa está en que la religión eclesial, en relación con la sociedad, ya no puede adjudicarse el papel —aparte de que ni se siente obligada a adjudicárselo— de tener que —o poder— regular y exponer su propia posición según una exigencia total. Desde el momento en que el pluralismo social —que, por razones de brevedad, no podemos analizar a fondo— parece eximir de la necesidad de hacer valer e imponer orientaciones y máximas relativas a la dirección de la vida, con carácter de obligación general para toda la sociedad, desde ese mismo momento libera a las iglesias, en cuanto instancias de salvaguarda de la religión, de orientar de acuerdo con esta exigencia su propia comprensión de sí mismas y sus representaciones de acción.

Pero entonces queda sin función la confrontación *radical* entre «religión y sociedad» establecida también en la tesis de la secularización. Esta tesis se convierte en la del pluralismo, que ofrece, incuestionablemente, nuevo y abundante material para las investigaciones crítico-ideológicas. Pero, en mi opinión, es el mismo con-

tenido el que fue capaz de esta liberación —impuesta, desde luego, y posibilitada por las transformaciones sociales— de las exigencias de competencia absoluta dirigidas a las iglesias, junto con su complemento —la condenación a la irrelevancia social absoluta—, estando en condiciones de poner en libertad las fuerzas transformadoras que funcionan en la actualidad. En este contexto se podría intentar una formulación inversa de la teoría de la deseclesialización: el pluralismo social representa para las iglesias no la liberación de la presión social de la iglesia, sino la liberación de la presión social de la sociedad —en el sentido de la responsabilidad global eclesial fundada en la historia de su génesis—. Esta es una de las formas como las iglesias heredan la secularización. Ahora se encuentran en la situación de asociarse, en parte violentamente, con fuerzas, ideas, programas de acción sociales de carácter no cristiano, ya que para ellas no está en juego el todo. Este contenido se puede calificar también como una emancipación de las iglesias de su integración anterior con toda la sociedad, integración que ahora resulta inoportuna.

En cualquier caso no cabe olvidar la ambivalencia de la interpretación. La tesis que anteponíamos a la definición de estas condiciones del pluralismo no coincide con una interpretación de este pluralismo que se cita siempre como *motivo de justificación:* la nueva posición de las iglesias dentro del pluralismo de las formaciones sociales es el único modo adecuado con que, frente a un mundo totalmente secularizado, pueden percibir su misión o como quiera llamarse el momento de su consistencia espiritual-teológica. El momento propiamente ideológico de la autocomprensión eclesial consiste en mantener el elemento dicotómico de la tesis de la secularización junto con la recepción simultánea de las condiciones sociológicas del pluralismo; se trata de un factor que, desde luego, no es exclusivo de ella, ya que lo comparten claramente otras posiciones sociales[27]. Precisamente, en el programa político-social actualmente en vigor, la palabra pluralismo, desde el punto de vista formal, puede señalar también la tendencia a una *eclesialización* de la sociedad, siempre que esta eclesialización se entienda metafóricamente. Se refiere a la teoría de un proceso políticamente ac-

[27] Cfr. T. Rendtorff, «Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip», en: *Der Staat*, tomo I (1964), donde, entre otras cosas, se analiza la aplicación ideológica de la tesis del pluralismo. Cfr., además, J. Matthes, *Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Sozialhilferecht*, Stuttgart, 1964, en particular, pág. 47 ss.: «Digresión en torno al concepto filosófico y político del pluralismo».

tivo de la institucionalización del pluralismo, en el que una sociedad ya no se define dentro del horizonte de los problemas vitales que la afectan conjuntamente y en general, sino por la relación de los grupos sociales entre sí, que reclaman para sí una «misión» que constituye su «esencia» irrenunciable. Entonces surge la diferencia radical de los grupos respecto de los elementos generales delimitados de la sociedad en cuanto totalidad; en ese caso se da, simplemente, entre los grupos, un «tráfico de fronteras» intenso o reducido.

De esta manera, se hubieran obviado de hecho totalmente los componentes originariamente críticos de la categoría del pluralismo. Para el análisis de esta tendencia existe un modelo clásico en la crítica que la teología de la Ilustración hizo de la constitución de las grandes iglesias, con plena conciencia de la frustración de la universalidad —en este caso se trataba de la universalidad del cristianismo— a favor de la necesidad de justificación y seguridad de las grandes sociedades eclesiales. En la medida en que encontramos hoy esta tendencia, influye en ello la conciencia, de raíces incuestionablemente profundas, de la secularización, cuyos sujetos no son únicamente las iglesias, y que sigue viviendo en circunstancias diversas. Entonces, la misión de la reflexión socio-religiosa consiste en hacer que se adquiera conciencia del modo como la apertura de las iglesias al mundo —aparentemente progresiva y con voluntad de transformación— se presenta, en el fondo, como recepción de las posiciones y actitudes cristianas contemporáneas durante mucho tiempo desplazadas eclesialmente, de las que se habló en la tesis. Es posible que solo la nueva función social que les compete en el pluralismo ponga a las iglesias en situación de hacer uso de las tradiciones cuyo contenido efectivo no consiste en la consolidación de la validez total y global de la iglesia, sino en la definición de un cristianismo general de carácter no cristiano. Desde aquí se descubrirían también las contradicciones surgidas frente a la representación de la secularización, que no habría perdido su influencia.

4

Para explicar este contexto hay que recurrir de nuevo a la estructura problemática de la secularización, concibiéndola como una realización —no cristiana— de un contenido religioso percibido anteriormente en el sistema de la iglesia. Al analizar la tesis de Weber no estudiamos la idea de que la problemática del orden capitalista

de la economía consiste en que su existencia se ha independizado de la *apropiación subjetiva* de la mentalidad capitalista. Este criterio presupone que el camino que va de la estructura, originariamente religiosa, de la profesión hasta el espíritu del capitalismo, es un «*camino de mentalidad*». No dice que a esta transformación en el ámbito de la mentalidad subjetiva precede otra transformación esencial. Se trata de la posibilidad de definir, concebir y realizar la religión precisamente como mentalidad religiosa y, por tanto, también como ethos religioso, independientemente del sistema de la iglesia.

Actualmente la conciencia de estos presupuestos es demasiado exigua, aunque desde el punto de vista de la sociología religiosa el alcance de los mismos tiene un alcance enorme. Una orientación religiosa solo es capaz de lograr una realización autónoma y socialmente trascendente cuando previamente puede definirse su validez al margen del sistema eclesial de doctrina y de vida. Ahora bien, esta independencia presupone un cambio profundo, de carácter intracristiano, donde se relativicen o incluso se eliminen las conexiones, absolutamente válidas hasta entonces, de la subjetividad religiosa con los límites —definidos dogmática y sociológicamente— del sistema eclesial de doctrina y de vida. El hecho de que la iglesia, en cuanto punto de convergencia de la orientación universal cristiana, se haya convertido últimamente en tema permanente del pensamiento teológico, es ya un efecto de este proceso de relevo[28]. Pero, como consecuencia del mismo, nos encontramos con una evolución ya no unilineal, sino doble, rica en tensiones y muchas veces contradictoria, no solo del pensamiento teológico, sino también de la orientación cristiana de la vida y de la acción. Por este motivo resulta discutible adoptar el punto de partida de la tesis de Weber como modelo de los antecedentes religiosos de la sociedad moderna en general, y comenzar con la articulación religiosa de ésta, como sucede a veces.

Tanto en su filosofía de la religión como en otros contextos, Hegel, como es sabido, señaló como logro fundamental del cristianismo el principio de la subjetividad, utilizando con libertad total un aspecto que, antes que él, la teología de la Ilustración, tan denostada, conquistó trabajosamente a la dogmática de la iglesia.

[28] Para una verificación más exacta de esta tesis y de las conexiones de la problemática que se desarrolla en las páginas que siguen, en lo que concierne a la historia, véase mi libro *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1966.

En Hegel es justamente este principio de la subjetividad el punto de transformación, sobre el cual el cristianismo —más allá de su concepción eclesial— es susceptible de universalizarse social y políticamente. A diferencia de Hegel, la teología tardía de la Ilustración no estaba interesada por el principio filosófico de la subjetividad, sino por el campo concreto de realidad en el que podía desarrollarse un cristianismo emancipado de la iglesia. En este contexto se lanzaron teorías cuyo contenido consistía en la emancipación de la imagen exclusivamente eclesial del cristianismo, o bien reflexionaban sobre el «cristianismo nacional» o sobre la «cristiandad como nación»[29]. La emancipación cristiana de la iglesia puso de hecho las bases para la formación de un cristianismo no eclesial, al que desde el punto de vista eclesial se le adjudicaban los predicados de no-eclesialidad[30] y de deseclesialización. No podemos entrar en detalles sobre el particular, por mucho que haya influido en la sociología religiosa el olvido de estos contextos. Esta emancipación, fundada de hecho en la liberación de la subjetividad religiosa, no se había consolidado, sin embargo, en una mentalidad subjetiva tal, como para pensar que su antagonista sería una objetividad igualmente abstracta de las relaciones sociales. En vez de esta confrontación se trataba de una definición de la subjetividad concreta, es decir, de un mundo vital humano y social cuyos criterios fueran los de la libertad y autonomía subjetivas que, por esta razón, pudiera adoptar en cuanto a sí mismo. De ahí que la sociología crítica de la iglesia desarrollada en este contexto se servía no solo de una confrontación entre «iglesia y mundo», sino de la apertura de una universalidad más amplia y libre del cristianismo frente a su imagen meramente eclesial. La emancipación de la racionalidad religiosa y ética fue el camino en que se establecieron las conexiones con el mundo político, social y espiritual al que hoy recurren las iglesias.

Actualmente, este proceso tiene las características de la problemática de la secularización en el doble sentido de la realización y de la deseclesialización; en todo caso no se define por el esquema básico dicotómico cargado de valor. En él es decisivo el hecho de que, en cuanto realización, la secularización no trasciende la apropiación subjetiva del individuo en cuestión, sino que va unida a

[29] Así, por ejemplo, en los neólogos Teller y Semler, véase nota 28.
[30] Las primeras investigaciones independientes sobre el tema se deben al teólogo racionalista K. G. Bretschneider, *Über die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland*, 2.ª ed., Gotha, 1822 (!).

ella. Esta forma de apropiación es secundaria respecto de la realización que se presenta como la apertura de una nueva posibilidad humana y vital de la existencia cristiana, en la cual la apropiación subjetiva puede ocupar una posición distinta que en el sistema de la iglesia. Si se prefiere, la sociología del cristianismo o del mundo cristiano viene a ocupar el lugar de la sociología de la iglesia. Pero entonces el criterio de la realización no es la apropiación subjetiva, sino que la superación, ya efectuada, de la forma meramente eclesial del cristianismo, se hace determinable para los sujetos religiosos como su espacio vital adecuado desde el punto de vista social y espiritual. El otro problema —la facticidad empírica de la deseclesialización—, será estudiado únicamente dentro de este contexto más general[31].

Dado que hasta la fecha la sociología religiosa no ha tenido conciencia ni ha elaborado estos contextos, tenemos que limitarnos en esta ocasión a hacer ciertas indicaciones. En todo caso, desde esta perspectiva, la necesidad de recuperar una ilustración concreta se manifiesta posiblemente como el auténtico estimulante de los actuales movimientos de la iglesia, es decir, la recepción de aquella época del cristianismo que se ha desintegrado en el esquema de confrontación de la tesis de la secularización, ya que no coincide ni con el punto de partida preestablecido ni con el punto final de este proceso. La situación actual permite llegar a la conclusión de que estas tradiciones sociales y espirituales extraeclesiales comienzan a imponerse en las mismas iglesias en razón de que se impone el mundo en ellas configurado. Entonces la situación actual habría que concebirla concretamente como el final de los movimientos de reacción eclesial de los últimos cien años. Se trata de un final que ha posibilitado la afluencia de las formas de pensamiento y de conducta, caracterizadas de liberales, que hasta la fecha solo podían subsistir en los estratos subterráneos de la iglesia o en los ensayos de asociaciones libres, aunque por lo demás se

[31] Precisamente en la teología consciente del progreso se ha visto que el problema de la «eclesialidad» es una consecuencia de la emancipación cristiana de la iglesia. «El progreso de la doctrina teológica ha determinado casualmente la debilitación del interés al menos de la religión exterior.» A. H. Niemeyer, *Briefe an christliche Religionslehrer*, Halle (1796), 1803, pág. 246. El peligro de un «olvido de toda religión» únicamente puede formularse en el ámbito de un «distanciamiento de la religión exterior» (pág. 247). Véanse también las detenidas reflexiones, de orientación sociológico-científica, sobre este mismo problema en J. H. A. Tittmann, *Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Berlín, 1805.

interfirieron profundamente en todos los ámbitos de la sociedad. Sin embargo, la imposibilidad teórica de asociar el pluralismo con la conciencia dicotómica de la secularización denuncia un conflicto que se presta a la ideologización, porque la conciencia de la secularización se aplica a una modificación de la situación total de las iglesias que se alimenta de tendencias reales absolutamente diversas.

En el siglo XIX, Richard Rothe fue el defensor más apasionado del proceso de deseclesialización, que, desde luego, no es de descristianización, ya que entonces se inició una transformación de la estructura social y espiritual del cristianismo —protestante— para la cual posteriormente se acuñaron los conceptos de «protestantismo cultural» o «neoprotestantismo». Como lo vio claramente Rothe[32], el criterio de esta realización de lo cristiano en la transferencia de su forma eclesial vigente hasta entonces significa que ya no es válida la definición *puramente* religiosa ni tampoco la subjetiva. Efectivamente, se pasa al mundo de la «eticidad» y de sus formas mediadoras objetivas sociales y políticas. Por tanto, en el contexto de este proceso surge en primer término la constelación de problemas que hace necesaria y da sentido a una sociología de la religión, ya que no existe ni tiene que exitir la univocidad que parecía darse en el cristianismo del sistema eclesial. Por esta razón, Rothe nos presenta una teoría rebosante de intuiciones sociológicas sobre la debilitación paulatina de la iglesia, paralela al realce del mundo cristiano.

Moviéndose en el mundo de Hegel, asignó al Estado lo que sería la garantía de la unidad general, que ahora surge, del mundo ético, social y político del cristianismo. Pensando en ello, establece la siguiente tesis: *Al emanciparse el cristianismo de su identificación con la iglesia, se realiza una «desecularización» del Estado y, paralelamente, una «secularización» creciente de la iglesia*[33]. Esta sorprendente concepción de la problemática de la secularización, que sitúa al principio el esquema de sus consecuencias, es característica de una teoría que, para su valoración, no se ha desprendido de los conflictos de las modernas transformaciones de la historia del cristianismo, sino que trata de incorporárselos porque se siente comprometida directamente con el proceso histórico concreto en que surgieron.

[32] Citemos su obra fundamental: *Die Theologische Ethik*, 5 tomos, 1845 ss. que, no obstante lo equívoco del título, contiene, entre otras cosas, una extensa polémica con la problemática sociológica del cristiano de su época. Cfr., sobre todo, tomo V, § 1168, pero también tomo II, § 424; tomo III, § 579; tomo V, § 1162, etc.

[33] *Ibidem*, tomo III, § 579; del mismo, cfr. *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, I, 1837, pág. 85 s., donde se lee: «En las mismas circunstancias en que el cristiano da lugar a un Estado cristiano, es decir, a un Estado perfecto en sí y para sí, la iglesia resulta superflua...; en las mismas circunstancias en que el Estado se des-seculariza, la iglesia se seculariza y retrocede...» Esta aparición temprana del empleo de la secularización corrige la conclusión de Lübbe, según la cual el uso figurado no aparece en Alemania hasta la Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur. La misma incidentalidad con que Rothe aplica el término permite suponer que también en otras ocasiones se aplicó el concepto en sentido figurado.

Estas referencias deben ser suficientes en esta ocasión. En todo caso demuestran que nuestra temática no puede desarrollarse exclusivamente desde la relación iglesia-sociedad, aunque tampoco cabe referirla a la discusión de la mentalidad subjetiva y de la realidad social objetiva. Desde esta perspectiva, la discusión inaugurada por Schelsky en torno a la influencia recíproca entre la situación social y la reflexión de fe puede apoyarse, por lo que concierne a su intento de analizar una situación del problema a nivel de la sociedad total, en una base mucho más amplia y eludir el círculo reducido de una problemática de la subjetividad de eficacia discutible[34].

No es posible intentar una verificación minuciosa de las tesis aquí desarrolladas y de los argumentos que las apoyan. Es algo que todavía está por hacer. Lo más que cabe decir es que la sociología de la iglesia puede evolucionar a sociología de la religión cuando intente situar los impulsos del actual movimiento de su objeto en un horizonte teórico y empírico más amplio. Una problemática de este tipo se distinguiría de la sociología religiosa anterior[35] por no tener un motivo para someterse a la jurisdicción de un estadio final absoluto de la evolución social —por ejemplo, en cuanto ordenación capitalista de la economía—, lo cual en general no puede considerarse válido para la sociología, aunque es innegable su trascendencia respecto a la sociología religiosa. De este modo podría arrancar su tema del esquema de reacción en que puede encuadrarse la religión, si no como causa, sí al menos como conducta

[34] El mismo Schelsky desarrolla una problemática similar a su esquema socio-religioso en su estudio *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Colonia-Opladen, 1961, especialmente pág. 39 ss. En este estudio Schelsky expone la problemática de la subjetividad como la concepción del problema metafísico que se proyecta sobre sí misma a través de la confrontación con el mundo, en proceso de autorrealización, de la civilización técnico-científica.

[35] Es significativo que Troeltsch cierre sus investigaciones con el siglo XVII. En cualquier caso no incluyó en la problemática aquí tratada la evolución contemporánea con la que personalmente estaba comprometido. Este detalle debería haberse tenido en cuenta en el ensayo de W. Kasch de señalar en Troeltsch una *Sozialphilosophie* (Tubinga, 1964) con relevancia actual.

determinada para la sociedad. La posibilidad, señalada por Weber, de dos puntos de vista sobre la sociedad, que él reclamó como un derecho de su sociología religiosa, no resultaría fecunda esta vez, desde el momento en que su articulación se basa en un material distinto, que ya no se recoge de la relación de consecuencias del esquema básico, sino del contexto de la sociedad moderna.

La significación crítica de la temática socio-religiosa, que aquí no hemos hecho más que apuntar, estaría en que la tesis propuesta queda fuera de la conciencia de la iglesia y de la sociedad que actúa según ella, desde el momento que entiende el pluralismo como una nueva identificación del cristianismo con las iglesias. En ese caso la sociología de la religión ya no sería sociología de la iglesia, sino sociología del cristianismo y, por consiguiente, sería de hecho sociología de la sociedad desde el punto de vista concreto del cristianismo. Así se habría relativizado extraordinariamente la función distintiva de épocas de la tesis de la secularización. Efectivamente, se abre un campo de trabajo que queda más acá de esta distinción. Este artículo no pretendió señalar más que argumentos a favor de esta problemática. La presente propuesta reclama el derecho a la posibilidad de referirlos a una problemática que comienza ahora a perfilarse, con el fin de discutir el carácter contradictorio de la misma.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de carácter general.

BIRNBAUM, N., y G. LE BRAS (ed.), «Sociology of Religions. A. Trend Report and Bibliography», *Current Sociology*, año 5, 1956, núm. 1.

BIRNBAUM, N., y G. LENZER (ed.), *Religionssoziologie. Neue Wissenschaftliche Bibliothek*, Colonia-Berlín, 1967.

CARRIER, H., y E. PIN, *Sociology of Christianity. International Bibliography*, Roma, 1964.

DREYFUSS, F. G., «Bibliographie de sociologie religieuse». En: *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et Documentation*, Paris, abril 1961.

FÜRSTENBERG, F., *Religionssoziologie. Soziologische Texte*, tomo 19, Neuwied, 1964 (con bibliografía).

— «Religionssoziologie», en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, ed. por K. Galling, tomo V, 3.ª ed., Tubinga, 1961.

GLOCK, CH. Y., «The Sociology of Religion 1945-1955». En: *The Sociology in the United States of America*, ed. por H. L. Zetterberg, París, 1956.

— y R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965.

GOLDSCHMIDT, D., «Religionssoziologie (Soziologie II)», en: *Ev. Kirchenlexikon*, ed. por H. Brunotte y O. Weber, tomo III, Gotinga, 1959.

GOLDSCHMIDT, D., y J. MATTHES (ed.). *Probleme der Religionssoziologie*. Número extraordinario 6 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia-Opladen, 1962.

HONIGSHEIM, P., «Religionssoziologie», en: *Die Lehre von der Gesellschaft*, ed. por G. Eisermann, Stuttgart, 1958.

KLOHR, O. (ed.), *Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie*, Berlín (Oriental), 1966.
LE BRAS, G., «Sociologie des Religions», en: *Traité de sociologie*, ed. por G. Gurvitch, 2 tomos, París, 1960.
LUCKMANN, TH., «Neuere Schriften zur Religionssoziologie», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 12, 1960, núm. 2.
LESSA, W. A., y E. Z. VOGT, *Reader in Comparative Religion. An Antropological Approach*, Nueva York y Londres, 1965.
MATTHES, J., «Religionssoziologie», en: *Ev. Staatslexikonn*, ed. por H. Kunst y S. Grundmann, Stuttgart, 1966.
— «Religionssoziologie», en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter, Basilea-Stuttgart, en preparación.
MENSCHING, G., «Religion», en: *Handbuch der Soziologie*, ed. por W. Ziegenfuß, Stuttgart, 1956.
Present State of Religious Sociology. Número extraordinario de *Lumen Vitae* (Bruselas), año 6, 1951, núms. 1-2.
RÜSCHEMEYER, D., «Religion», en: *Soziologie*, ed. por R. König (Fischer-Lexikon), Fracfort del Meno, 1958.
SCHREUDER, O., «Religionssoziologie», en: *Staatslexikon*, ed. por la Görres-Gesellschaft, tomo VI, 6.ª ed. ampliada, Friburgo de Brisgovia, 1961.
The Sociology of Religion. Número extraordinario de *The American Catholic Sociological Review*, año 15, 1954, núm. 2.
WACH, J., «Religionssoziologie», en: *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. por A. Vierkandt, 1.ª ed., Stuttgart, 1931, reimpresión Stuttgart, 1961.

Revistas.

Archives de Sociologie des Religions, París, desde 1956.
Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie – International Yearbook for the Sociology of Religion, Colonia-Opladen, desde 1965.
Journal for the Scientific Study of Religion, New Haven/Conn., USA, desde 1962.
Social Compass – International Review of Socio-Religious Studies, La Haya, desde 1953.
Sociologia Religiosa – Rivista di Sociologie delle Religioni, Padua, desde 1957.

2. Sobre crítica de la religión.

D'ALEMBERT, J. *Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie der Wissenschaften*, Berlín (Oriental), 1958.
BACON, F., *Neues Organ der Wissenschaften*, versión alemana de A. T. Brück, Leipzig, 1930, reimpresión en la 2.ª ed., Darmstadt, 1962.
FEUERBACH, L., *Obras completas*, revisión y nueva edición de W. Bolin, Stuttgart, 1903, 2.ª ed., 1960; tomo VI: *Das Wesen des Christentums;* tomo VII: *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums.*
— *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, con adiciones y notas. Nueva ed. de W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart, 1908, 2.ª ed., 1960.
HELVETIUS, C. A., *Oeuvres Complètes*, 4 tomos, París, 1777.
— *Vom Menschen, von dessen Geisteskräften und von der Erziehung desselben*, Breslau, 1774.

— *De l'esprit*. Versión alemana con introducción y notas de G. A. Lindner, Viena, 1877.
HIRSCH, E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 tomos, 2.ª ed., Gütersloh, 1960, especialmente tomo I y tomo III.
D'HOLBACH, P. T., *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition*, Londres, 1768.
— *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, París, 1820. Hay nueva edición en versión alemana: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Berlín (Oriental), 1960.
HUME, D., *The Philosophical Works of David Hume*, ed. de T. H. Green y T. H. Grose, 4 tomos, Londres, 1874 y sig.
— *The Natural History of Religion*, Londres, 1755. Versión alemana con introducción de W. Bolin, Leipzig, 1909.
DE LAMETTRIE, J. O., *Oeuvres philosophiques*, 2 tomos, París, 1789.
— *L'homme machine*, Leiden, 1748. Versión alemana de E. Brahn, Leipzig, 1909.
LENK, K. (ed.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Soziologische Texte*, tomo IV, 2.ª ed., Neuwied, 1964, especialmente la introducción relativa a la historia del problema y el capítulo II: «Crítica de la mitología y de la religión».
LUDZ, P. CHR., «Der Begriff der Religion bei Karl Marx und im Marxismus», en: *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, año 49, 1960, núm. 7.
MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, y *Discorsi*, ed. alemana de H. Ziegler, Karlsruhe, 1832, 1841.
MARX, K., *Das Elend der Philosophie*, Berlín (Oriental), 1952.
— y F. ENGELS, *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín (Oriental), 1953.
— y F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlín (Oriental), 1953.
— *Die Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart, 1953.

3. Bibliografía sobre el tema Religión y Sociedad.

ARGYLE, M., *Religious Behavior*, Glencoe, Ill., 1959.
BASTIDE, R., *Eléments de sociologie religieuse*, París, 1947.
BELLAH, R. N., *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Ill., 1957.
BOULARD, F., *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, París, 1954. Versión alemana: *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*, Munich, 1960
DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 4.ª ed., 1960.
— *Le suicide. Etude de sociologie*, 3.ª ed., París, 1960.
ELIADE, M., *Patterns in Comparative Religion*, Cleveland, Ohio, 1963.
— *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburgo, 1957.
GOODE, W. J., *Religion Among the Primitives*, Glencoe, Ill., 1951.
GREEN, R. W. (ed.), *Protestantism and Capitalism – The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, 1959.
GROETHUYSEN, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 tomos, 1927-1930.
HEIMANN, E., *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Liberalismus, Marxismus und Demokratie*, Tubinga, 1955.

HERBERG, W., *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*, 2.ª ed. revisada, Nueva York, 1960.
JAMES, E. O., *Comparative Religion*, Nueva York, 1962.
— *The Social Function of Religion*, Londres, 1948.
KRUIJT, J. P., *De onkerkelijkheid in Nederland–haar verbreiding en oorzaken*, Groningen-Batavia, 1932.
LE BRAS, G., *Etudes de sociologie religieuse*, 2 tomos, París, 1955-1956.
LENSKI, G., *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, edición revisada, Nueva York, 1963.
LÉVI-STRAUSS, CL., *Les structures élémentaires de la paranté*, París, 1949.
MAIER, H., *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1850*, Friburgo de Brisgovia, 1959.
MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, 2.ª ed., Londres, 1949.
MENSCHING, G., *Soziologie der Religion*, Bonn, 1947.
— *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959.
MERTON, R. K., «Puritanism, Pietism and Science», en: *Social Theory and Social Structure*, edición revisada, Glencoe, Ill., 1957.
MOBERG, D. O., *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1962.
MONZEL, N., *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn, 1939.
MÜHLMANN, W. E., *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, 1961.
MÜLLER-ARMACK, A., *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Stuttgart, 1959.
NIEBUHR, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, 3.ª ed., Hamden, Conn., 1959.
NOTTINGHAM, E. K., *Religion and Society*, Nueva York, 1954.
O'DEA, TH. F., *The American Catholic Dilemma. An Inquiry into the Intellectual Life*, Nueva York, 1958.
SAMUELSSON, K., *Religion and Economic Action*, Londres, 1961.
SCHÖFFLER, H., *Wirkungen der Reformation. Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland*, Francfort del Meno, 1960.
SCHRAMM, S. R., *Protestantism and Politics in France*, Alençon, 1954.
SIMMEL, G., *Die Religion*, 2.ª ed. ampliada, Francfort del Meno, 1912. Traducción inglesa: *Sociology of Religion*, Nueva York, 1959.
SOLMS, M. E., CONDE DE, *Max Weber: aus den Schriften zur Religionssoziologie*, selección, introducción y notas. Francfort del Meno, 1948.
SWANSON, G. E., *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor, Mich., 1960.
TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, nueva ed., Harmondsworth, 1938. Edición alemana: *Religion und Frühkapitalismus*, Berna, 1946.
TROELTSCH, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, reimpresión de la ed. de 1922, Aalen, 1962.
— *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 5.ª ed., Tubinga, 1928.
— *Gesammelte Schriften*, tomo IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, ed. de H. Baron, Tubinga, 1925.
TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, 2 tomos, Londres, 1929, reedición en dos volúmenes: *The Origins of Culture*, y *Religion in Primitive Culture*, introducción de P. Radin, Nueva York y Evanston, 1958.
VERNON, G. M., *The Sociology of Religion*, Nueva York, 1962.

WACH, J., *Einführung in die Religionssoziologie*, Tubinga, 1931.
— *Sociology of Religion*, Londres, 1947.
WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 tomos, Tubinga, 1920-1921, 4.ª ed., Tubinga, 1947.
— «Wirtschaft und Gesellschaft», en: *Grundriss der Sozialökonomik*, parte II, sección 3, cap. IV: «Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)», Tubinga, 1921; ahora en *Studienausgabe von Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. von J. Winckelmann, Colonia-Berlín, 1964.
WEBSTER, H., *Taboo. A sociological Study*, Stanford, 1942.
— *Magic. A Sociological Study*, Stanford, 1948.
YINGER, J. M., *Religion, Society, and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, Nueva York, 1957.

4. Contribuciones a la discusión última en torno a la Sociología de la Religión.

BELLAH, R. N., «Religious Evolution», en: *American Sociological Review*, XXIX, 1964, también en *Reader in Comparative Religion*, ed. por W. A. Lessa y E. Z. Vogt, 2.ª ed., Nueva York y Londres, 1965.
BERGER, P. L., *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, Nueva York, 1961.
— y TH. LUCKMANN, «Sociology of Religion and Sociology of Knowledge», en: *Sociology and Social Research*, año 47, 1963, núm. 4.
— y TH. LUCKMANN, «Secularization and Pluralism», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.
BIRNBAUM, N., «Säkularization. Zur Soziologie der Religion in der heutigen Gesellschaft des Westens», en: *Monatschrift für Pastoraltheologie*, año 48, 1959.
COHN, W., «Is Religion Universal? Problems of Definition», en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, año 1, 1962.
FÜRSTENBERG, F., «Wertrationale Grundlagen des Wirtschaftsverhaltens», en: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, 1965.
GLOCK, CH. Y., y R. STARK, «Religion and the Social Sciences: Images of Man in Conflict.» En: *Religion and Society in Tension*, ed. por Glock y Stark, Chicago, 1965.
LUCKMANN, TH., *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia, 1963.
LÜBBE, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo de Brisgovia y Munich, 1965.
MATTHES, J., «Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie», en: *Probleme der Religionssoziologie*, número extraordinario 6 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia y Opladen, 1962.
— *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburgo, 1964.
PARSONS, T., «The Theoretical Development of the Sociology of Religion», en: *Journal of the History of Ideas*, año 5, 1944, cfr., además, T. PARSONS, *Essays in Sociological Theory pure and Applied*, cap. IV, Glencoe, Ill., 1949.
RENDTORFF, T., «Tendenzen und Probleme der kirchensoziologischen Forschung», en: *Probleme der Religionssoziologie*, cuaderno especial 6 de la *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia y Opladen, 1962.
«Säkularisierung als theologisches Problem», en: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, año 4, 1964.

— «Die Säkularisierungsthese bei Max Weber», en: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, 1965.
— «Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie», en *Internationales Jahsbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.
SCHOLSKY, H., «Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie», en: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, año 1, 1957, núm. 4.
— «Religionssoziologie und Theologie», en: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, año 3, 1959, núm. 3. (Estos dos trabajos los ha recogido el autor en su volumen: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf y Colonia, 1965.)
SCHREUDER, O., «Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.
TENBRUCK, F. H., «Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft», en: *Soziologie der Kirchengemeinde*, ed. por D. Goldschmidt, F. Greiner y H. Schelsky, Stuttgart, 1960.
VERNON, G. M., «The Symbolic Interactionist Approach to the Sociology of Religion», en: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, tomo II, Colonia y Opladen, 1966.

INDICE DE AUTORES

C

CH

D

F

G

H

J

K

L

M

N

O

P

INDICE DE CONCEPTOS

D

E

F

G

H

I

J

L

LL

M

N

O

P

R

S

T

V

El primer volumen de esta INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION —el segundo lleva por título «Iglesia y sociedad»— estudia las relaciones generales entre RELIGION Y SOCIEDAD. Su objetivo es llevar a cabo un análisis crítico de las premisas y supuestos implícitos de las reflexiones teóricas del pasado y del presente acerca de los temas específicos de la disciplina. Con este propósito, JOACHIM MATTHES, profesor en varias universidades alemanas y una de las máximas autoridades contemporáneas en la materia, expone cronológicamente la historia de las respuestas dadas por diversas escuelas y pensadores a algunos problemas centrales de la sociología religiosa: la crítica de la Ilustración francesa, la concepción feuerbachiana de la religión como auto-alienación del hombre y su prolongación y transformación en la teoría marxista, el análisis estructural de Durkheim, los renovadores estudios de Joachim Wach, las importantes aportaciones de Max Weber, los trabajos de los investigadores empíricos durante las cuatro últimas décadas. Completan el volumen una interesante selección de textos de Emile Durkheim, Reinhard Bendix, Helmut Schelsky, Thomas Luckmann y Trutz Rendtorff.

Fotografía: Francisco Ontañón



